درس مشکوٰۃ

کامل

از افادات

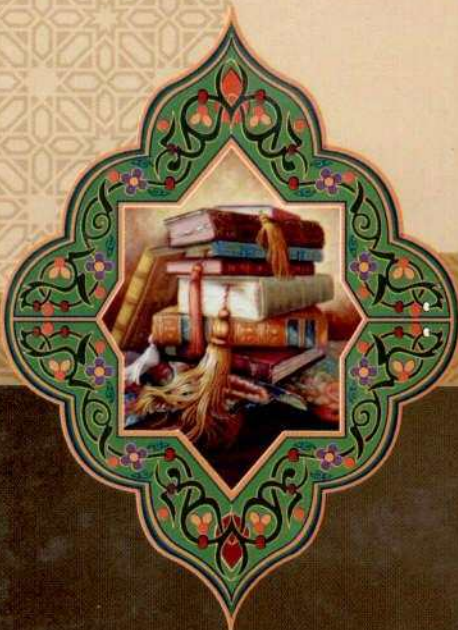
شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد اسحاق دامت برکاتہم

تلمیذ رشید

محدث العصر حضرت مولانا یوسف بنوری

ترتیب جدید واضافہ عنوانات

مفتی شہباز خان مردانی

فاضل ومتخصص: جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ٹاؤن کراچی

ادارۃ الحسن پشاور

(جلد دوم)

از افادات

شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد اسحاق دامت برکاتہم

محدث العصر حضرت مولانا یوسف بنوری رحمہ اللہ تعالیٰ

ترتیب جدید و اضافہ عنوانات

مفتی شہباز خان مردانی

فاضل و متخصص

جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ٹاؤن کراچی

کتاب کا نام : درس مشکوۃ (دوم)

طباعت اول : دسمبر 2011

ناشر : ادارۃ الحسن پشاور

افادات : شیخ الحدیث حضرت مولانا اسحاق صاحب

ترتیب و جدید اضافات عنوانات : مفتی شہباز خان مردانی

فاضل و متخصص جامعۃ العلوم الاسلامیہ

بنوری ٹاؤن

مطابع : عبدالرحمن پریس، پشاور

تعداد : 1100

ملنے کے پتے

وحیدی کتب خانہ پشاور — حافظ کتب خانہ پشاور

مکتبہ علمیہ اکوڑہ خٹک — فاروقی کتب خانہ اکوڑہ خٹک

مکتبہ رحمانیہ لاہور — قدیمی کتب خانہ کراچی

دارالاشاعت کراچی — مکتبۃ الحرمین لاہور

مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ — نور محمد کراچی

ناشر

ادارۃ الحسن پشاور

فہرستِ مضامین

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

نَحۡمَدُہٗ وَنُصَلِّیۡ عَلٰی رَسُوۡلِہِ الۡکَرِیۡمِ

کتاب الصلوٰۃ (نماز کا بیان)

چونکہ ایمان کے بعد تمام طاعات وعبادات پر نماز کا درجہ مقدم ہے جس کی وجہ کتاب الطہارۃ کے شروع میں بیان کر دی گئی۔ وہاں دیکھ لی جائے اور کتاب الطہارۃ بطور تمہید وشرط کے تھی۔ اس سے فراغت کے بعد اب اصل مقصد اور مشروط جو صلوۃ ہے اس کا آغاز ہو رہا ہے۔

صلوۃ کی لغوی واصطلاحی تحقیق: تو شریعت کی اصطلاح میں صلوۃ کہا جاتا ہے:

الارکان المعهودة والافعال المخصوصة فی الاوقات المخصوصة بکیفیة مخصوصة

اسکے لغوی معنی اور منقول عنہ میں بہت اختلاف کیا گیا ہے۔ ابن فارس کہتے ہیں۔ صلیت العود فی النار سے ماخوذ ہے جسکے معنی لکڑی کو آگ میں ڈال کر سیدھا کرنا۔ اور چونکہ نفس امارہ میں بہت کجی ہوتی ہے تو اسکو نماز میں داخل کر کے اسکی کج روی کو سیدھا کیا جاتا ہے اسلئے نماز کو صلوۃ کہا گیا۔ اور اسی کی طرف آیت قرآنی اِنَّ الصَّلٰوۃَ تَنۡھٰی عَنِ الۡفَحۡشَآءِ وَالۡمُنۡکَرِ مشیر ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ تحریک الصلوین سے ماخوذ ہے اور صلوین کے معنی چوتڑ کی دونوں طرف کی ابھری ہوئی دونوں ہڈی یا گھوڑے کی دم کے کنارہ کی دو رگ ہیں۔ اور چونکہ نماز میں ان دونوں کی حرکت ہوتی ہے بنا بریں صلوۃ کہا گیا۔ بعض کہتے ہیں کہ مصلّی سے ماخوذ ہے اور گھوڑ دوڑ میں سب سے آگے جو جاتا ہے اس کو مجلّی کہا جاتا ہے اور دوسرے نمبر پر جو ہوتا ہے اس کو مصلّی کہا جاتا ہے۔ کیونکہ اسکا سر پہلے کے صلوین یعنی کو کھوں سے ملا ہوا ہوتا ہے۔ اور چونکہ نماز ایمان کے بعد دوسرے نمبر پر ہے۔ اسلئے صلوۃ کہا جاتا ہے۔ یا نماز کی اصل مشروعیت جماعت کے ساتھ ہوئی اور جماعت میں تمام نمازی ایک امام کے پیچھے ہوتے ہیں بنا بریں اکثریت کے اعتبار سے نماز کو صلوۃ کہا گیا۔ یا تو نمازی حضور ﷺ کی اتباع کرتا رہتا ہے اسلئے صلوۃ کہا جاتا ہے۔ اور بعض نے کہا اسکے معنی تعظیم یا رحمت ہے۔ اور بعض نے کہا صلوۃ اقبال علی الشیٔ سے ماخوذ ہے۔ اور بہت سے اقوال ہیں۔ مگر سب سے صحیح قول یہ ہے کہ صلوۃ بمعنی دعا سے ماخوذ ہے اور یہی جمہور اہل لغت کی رائے ہے۔ اور قرآن وحدیث اور عام اصطلاح میں بھی یہی استعمال زیادہ شائع وذائع ہے۔ چنانچہ قرآن کریم میں ہے وصل علیھم ای ادع لھم اور حدیث شریف میں ہے وان کان صائما فلیصل یعنی ان کیلئے خیر وبرکت کی دعا کرے اور نماز دعا پر مشتمل ہے اسلئے صلوۃ کہا گیا۔

جو بھی ہو لفظ صلوۃ اس نقل کے بعد نماز میں حقیقت شرعیہ ہو گئی اور دعا میں مجاز ہو گئی۔ اس لئے کہ لغت میں نقل کی وہی حقیقت وحیثیت ہوتی ہے جیسے نسخ کی حقیقت ہوتی ہے احکام میں۔

فرضیت نماز کی تاریخ: علامہ حافظ ابن کثیر، حضرت ابن عباس اور دوسرے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے روایت کرتے ہیں کہ ابتداء اسلام میں صرف تہجد کی نماز فرض کی گئی تھی جیسا کہ سورۃ مزمل کی ابتدائی آیتوں سے معلوم ہوتا ہے ایک عرصہ تک اس پر عمل ہوتا رہا اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم رات بھر نماز میں مشغول رہتے تھے۔ یہاں تک کہ بیداری کی وجہ سے انکے چہرے زرد اور بدن لاغر اور صحت کمزور ہو گئی۔ پھر سورۂ مزمل کا دوسرا رکوع نازل کر کے اس میں تخفیف وسہولت کر دی گئی، اور ایک

سال کے بعد تہجد کی فرضیت منسوخ کر دی گئی اور نفلیت باقی رہ گئی۔ جیسا کہ مسلم اور ابوداؤد شریف میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے۔ اور یہ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے۔ لیکن جمہور کے نزدیک صلوۃ خمسہ سے پہلے کوئی نماز امت پر فرض نہیں تھی ہاں بعض کہتے ہیں کہ تہجد آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر فرض تھی پھر منسوخ ہو گئی۔ اسکے بعد دو نمازیں مقرر کی گئیں اسی طرف آیت قرآنی وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوْعِ الشَّمْسِ وَ قَبْلَ غُرُوْبِهَا مشیر ہے اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے بخاری و مسلم میں انطلق النبیؐ صلی اللہ علیہ وسلم فی طائفة من اصحابه عامدین الی عکاظة وهو یصلی باصحابه صلوۃ الفجر۔

اسکے بارے میں بعض حضرات فرماتے ہیں کہ یہ بطور نفل تھیں لیکن حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ یہ دونوں نمازیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر بطور فرض تھیں۔ پھر شب معراج میں پچاس نمازیں فرض کی گئیں تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور فرط خوشی و فخر کے کہ محبوب کے سامنے بار بار حاضری ہو گی اور بار بار سرگوشی ہو گی اس کو قبول فرمالیا اور امت کی کمزوری وضعف کی طرف توجہ نہیں فرمائی جب حضرت موسیٰ علیہ السلام نے امت کی کمزوری کی طرف توجہ دلائی اور تخفیف کرانے کا مشورہ دیا تو آپ نے توجہ فرمائی اور تخفیف کی درخواست کی اور اللہ تعالیٰ نے منظور فرمائی اور تخفیف کر کے پانچ نمازیں مقرر کر دی گئیں۔

نیک اعمال سے صغائر معاف ہوجاتے ہیں

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الصَّلَوَاتُ الْخَمْسُ وَالْجُمُعَةُ الخ

تشریح: کتاب الطہارت میں یہ بحث گزر چکی کہ فضائل اعمال سے صرف صغائر معاف ہوتے ہیں جمہور اہل سنت والجماعت کے نزدیک کبائر بغیر توبہ معاف نہیں ہوتے ہیں۔ نیز حدیث ہذا میں دوسری ایک بحث ہے کہ صغائر کی معافی کیلئے اجتناب عن الکبائر شرط ہے کہ نہیں؟ تو یہاں تفصیل یہ ہے کہ یہاں تین صورتیں ہوں گی۔ پہلی صورت یہ ہے کہ کسی کے صرف صغائر ہیں کبائر سے پاک ہے تو اس میں اتفاق ہے کہ سب گناہ معاف ہو جائیں گے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اس کے سب گناہ کبائر ہیں تو اس میں بھی اتفاق ہے کہ بغیر توبہ ایک گناہ بھی معاف نہیں ہو گا۔ الا ان یشاء اللہ۔

کیا صغائر کی معافی کیلئے کبائر سے اجتناب شرط ہے؟ تیسری صورت یہ ہے کہ اسکے صغائر بھی ہیں کبائر بھی تو اس میں معتزلہ کی رائے یہ ہے کہ کبائر تو معاف ہوں گے ہی نہیں صغائر بھی معاف نہیں ہوں گے کیونکہ صغائر کی معافی کیلئے اجتناب عن الکبائر شرط ہے۔ اور بعض اہل السنت والجماعت کی بھی یہی رائے ہے کما قال الطیبی والتورپشتی وہ کہتے ہیں کہ یہاں حدیث میں کفارہ سیئات کیلئے اذا اجتنبت الکبائر سے شرط قرار دی گی اس طرح قرآن کریم کی آیت میں ان شرطیہ کے ساتھ کہا گیا جیسا اِنْ تَجْتَنِبُوْا كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّاٰتِكُمْ مگر جمہور اہل سنت والجماعت کہتے ہیں کہ صغائر کی معافی کیلئے جتناب عن الکبائر شرط نہیں بلکہ کبائر کے باوجود بھی صغائر معاف ہوں گے۔ کیونکہ اکثر احادیث میں مطلقاً صغائر کی معافی کا ذکر کیا گیا اور فضل الٰہی کا تقاضہ بھی یہ ہونا چاہئے۔ ذکرہ النوویؒ۔ باقی انہوں نے جو حدیث و آیت پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ اس میں شرط کا بھی احتمال ہے اور استثناء کا بھی احتمال ہے اور ثانی صورت ہی اولیٰ ہے۔ تو مطلب یہ ہو گا کہ اعمال صالحہ سے صغائر معاف ہوں گے کبائر معاف نہیں ہوں گے اگر شرط بھی مان لیا جائے تب بھی معتزلہ کی دلیل نہیں ہو سکتی کیونکہ اس وقت مطلب یہ ہو گا کہ سب گناہ معاف ہوں گے بشرطیکہ کبائر سے پرہیز کرے۔ اگر کبائر کئے تو سب گناہ معاف نہیں ہوں گے

بلکہ صرف صغائر معاف ہوں گے۔ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ شرط ماننے کی صورت میں بھی اہل السنت والجماعت پر کوئی اشکال نہیں ہوگا اسلئے کہ یہ حدیث اور آیت موضع وعد و بشارت میں وارد ہوئیں اور اس میں مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں۔

پانچ نمازوں کی مثال پاکیزہ نہر کی ہے

الحدیث الشریف :عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَرَأَيْتُمْ لَوْ أَنَّ نَهَرًا بِبَابِ الخ

تشریح: حدیث ہذا میں گناہ کو تشبیہ دی گئی ظاہری میل کچیل کے ساتھ اور نماز کو تشبیہ دی گئی پانی کے ساتھ جس طرح میل کچیل سے ظاہری بدن گندہ ہو جاتا ہے اور اس کا ازالہ ہوتا ہے پانی کے ذریعہ اسی طرح گناہ سے باطن بھی گندہ ہو جاتا ہے بلکہ ظاہر بھی گندا ہو جاتا ہے اور صلوۃ سے حسی و معنوی گندگی زائل ہو جاتی ہے۔

اشکال: لیکن ظاہراً اشکال ہوتا ہے کہ پانی سے تو ظاہر ہر قسم کی گندگی زائل ہو جاتی ہے لیکن نماز سے تو صغیرہ کی گندگی زائل ہوتی ہے کبیرہ کی تو زائل نہیں ہوتی تو تشبیہ کیسے صحیح ہوئی۔

جواب: تو اسکا جواب یہ ہے کہ ظاہری میل دو قسم پر ہے ایک تو خفیف ہے کہ پانی بہا دینے سے زائل ہو جاتی ہے، صابن وغیرہ سے رگڑنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ دوسری وہ ہے کہ جسم کے ساتھ جم کر چپک جاتا ہے بغیر رگڑنے کے زائل نہیں ہوتا۔ اس طرح گناہ صغیرہ خفیف میل کے مانند ہے کہ فقط عمل سے زائل ہو جاتا ہے رگڑنے یعنی توبہ کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی اور کبیرہ شدید میل کے مانند ہے کہ بغیر رگڑنے یعنی توبہ کرنے کے زائل نہیں ہوتا۔ فلا اشکال فیہ۔

نماز سے گناہ معاف ہوجاتے ہیں

الحدیث الشریف :عَنْ أَنَسٍ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللهِ، إِنِّي أَصَبْتُ حَدًّا فَأَقِمْهُ عَلَيَّ، قَالَ: وَلَمْ يَسْأَلْهُ عَنْهُ الخ

تشریح: حدیث ہذا میں اشکال ہوتا ہے کہ موجب حد گناہ کبیرہ ہوتا ہے اور نبی کریم ﷺ نے بغیر توبہ صرف صلوۃ سے اسکی معافی کی بشارت دے دی، اس کا جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ آپ ﷺ کو بذریعہ وحی اطلاع ہو گئی ہو کہ اسکا گناہ صغیرہ ہے کبیرہ نہیں ہے۔ اس نے فرط خوف کی بنا پر موجب حد خیال کر لیا یہی وجہ ہے کہ آپ ﷺ نے اس پر حد نہیں لگائی۔ یا تو اس شخص نے اپنے گناہ پر نادم ہو کر اپنے کو حد کیلئے پیش کر دیا اور یہی توبہ ہے۔ لہٰذا فقط نماز پر بشارت نہیں دی بلکہ اسکی ندامت اور صلوۃ کے مجموعہ پر معافی کی بشارت دی۔ یا تو گناہ کبیرہ ہی کیا لیکن آپ ﷺ کے ساتھ نماز پڑھنے کی عظمت کی بنا پر اللہ تعالیٰ نے بغیر توبہ معاف کر دیا لہٰذا آپ ﷺ کی خصوصیت ہوئی۔ دوسروں کے ساتھ نماز پڑھنے کی یہ شان نہیں ہوگی فلا اشکال فیہ۔

نماز کا ترک کرنا کفر کی علامت ہے

الحدیث الشریف :عَنْ جَابِرٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَ الْعَبْدِ وَبَيْنَ الْكُفْرِ تَرْكُ الصَّلَاةِ الخ

تشریح: اسکا مطلب یہ ہے کہ ترک صلوۃ مومن اور کفر کے درمیان وصلہ ہے یعنی نماز ترک کرنے سے مومن کفر کے ساتھ مل جاتا ہے یا تو یہ مطلب ہے کہ ترک صلوۃ حد ہے مومن اور کفر کے درمیان جب نماز ترک کر دی تو کفر کی حد میں داخل ہو گیا اب اس حدیث پر اور اسی طرح سامنے حضرت بریدہ ؓ کی حدیث فمن ترکھا فقد کفر پر اشکال ہوتا ہے کہ اسکے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ ترک صلوۃ موجب کفر ہے حالانکہ اہل السنت والجماعت کا مذہب اسکا خلاف ہے نیز کلی احادیث کا خلاف

ہے۔ جیسا کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث گزر چکی ثلاث من اهل الایمان الکف عمن قال لا الہ الا اللہ لا تکفرہ بذنب ولا تخرجہ عن الاسلام بعمل اور اس قسم کی احادیث سے معتزلہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ مرتکب کبائر کافر ہے اہل السنۃ و الجماعت کی طرف سے اس قسم احادیث کے مختلف توجیہات کی گئی ہیں۔ (۱) یہ حقیقت پر محمول نہیں بلکہ وعید و تہدید مراد ہے۔ (۲) فعل کفر مراد ہے اور فعل کفر کرنے سے کافر ہونا لازم نہیں ہوتا ہے۔ جیسا فعل ایمان مثلاً جود و کرم انعام بعام بہت سے کفار کے اندر پایا جاتا ہے مگر اس سے مومن ہونا لازم نہیں آتا ہے۔ (۳) کفر کے معنی قارب الکفر مراد ہے یعنی کفر کے بالکل قریب ہو گیا اور ایک دھکا دینے سے کفر میں واقع ہو جائے گا۔ (۴) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ کفر کے معنی مفضی الی الکفر ہے۔ (۵) کفر کا اندیشہ ہے۔ (۶) کفر کے لغوی معنی مراد ہیں یعنی اس نے ناشکری کی۔ (۷) حلال سمجھ کر کرے تو کافر ہو جائے گا لیکن یہ صرف نماز کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ جس کسی امر شرعی کو بھی حلال سمجھ کر ترک کر دے تو کافر ہو جائے گا۔

نماز نہ پڑھنے والوں کا حشر

الحدیث الشریف: عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَمْرٍو . . . عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ ذَكَرَ . . . مَعَ قَارُوْنَ وَفِرْعَوْنَ الخ

تشریح: نماز کی محافظت نہ کرنے سے بڑے بڑے مجرمین قارون و فرعون و ہامان وغیرہم کے ساتھ حشر ہو گا لیکن اس سے کافر ہونا لازم نہیں ہوتا۔ یا تو اسکے ساتھ معذب ہو گا۔ مگر عذاب عذاب میں فرق ہو گا کہ فرعون وغیرہ کا عذاب برائے اہانت ہو گا اور ابد الآباد ہو گا۔ بخلاف عذاب تارک صلوۃ کے وہ برائے تطہیر و تزکیہ ہو گا اور ابدی نہیں ہو گا بلکہ گناہ کے برابر عذاب ہونے کے بعد نکال دیا جائے گا یا اس سے پہلے ہی فضل خداوندی سے نکل جائے گا لہٰذا اس سے معتزلہ کا استدلال نہیں بن سکے گا۔

بَابُ الْمَوَاقِيت (اوقات نماز کا بیان)

مواقیت کی لغوی اصطلاحی تحقیق: میقات کی جمع مواقیت ہے بعض کہتے ہیں وقت اور میقات مرادف ہے وہ زمانہ کے ایک معین حصہ کو کہا جاتا ہے اور بعض کہتے ہیں کہ وقت مطلق زمانہ کو کہا جاتا ہے اور میقات کہا جاتا ہے اس وقت کو جس میں کوئی عمل مقرر کیا جائے اور یہاں یہ معنی مراد ہیں اور کبھی معین جگہ پر بھی اطلاق ہوتا ہے۔ حج میں میقات احرام سے یہی معنی مراد ہیں۔ اس پر تمام امت کا اتفاق ہے کہ ہر نماز کا ایک متعین وقت ہے نہ اس سے پہلے پڑھنے سے صحیح ہو گی اور نہ بعد میں پڑھنے سے ادا ہو گی۔ بلکہ قضا ہو گی۔ اور قرآن کریم کی آیت اِنَّ الصَّلٰوةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ كِتٰبًا مَّوْقُوْتًا اس پر دال ہے۔ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اقم الصلوۃ لدلوک الشمس الی غسق اللیل و قولہ تعالیٰ وَقُرْاٰنَ الْفَجْرِ پہلی آیت سے ظہر، عصر، مغرب، عشاء کی طرف اشارہ ہے اور دوسری آیت میں فجر کی طرف اشارہ ہے اسی طرح فَسُبْحٰنَ اللّٰهِ حِيْنَ تُمْسُوْنَ وَحِيْنَ تُصْبِحُوْنَ سے بھی پانچوں نمازوں کی طرف اشارہ ہے اور بہت سی آیتیں ہیں۔ پھر احادیث میں ہر نماز کے ابتداء وقت و انتہاء وقت کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا۔ بنابریں ائمہ کرام کے مابین نفس وقت اور نفس ابتداء و انتہاء میں کوئی اختلاف نہیں۔ البتہ ابتداء و انتہاء کی تفصیل میں کچھ اختلاف ہے۔

وقت ظہر: ظہر کی ابتداء میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ زوال شمس سے شروع ہوتا ہے البتہ اسکی انتہاء میں اختلاف ہے۔ تو امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ اور بعض دوسرے حضرات کے نزدیک ہر چیز کا سایہ جب ایک مثل ہو جائے سوائے سایۂ اصلی کے تو

چار رکعت پڑھنے کے اندازہ وقت وقت مشترک ہے جس میں ظہر بھی پڑھی جاسکتی ہے اور عصر بھی اسکے بعد خالص عصر کا وقت آتا ہے۔ لیکن جمہور ائمہ امام ابو حنیفہ، شافعی، احمد رحمهم اللہ وغیرھم کے نزدیک کوئی وقت مشترک نہیں ہے۔ البتہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی ایک روایت ہے کہ صاحب اعذار کیلئے مثل ثانی وقت مشترک ہے۔

امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ دلیل پیش کرتے ہیں امامت جبرائیل کی حدیث سے جو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ حیث قال فصلی بی الظهر فی الیوم الثانی حین صار ظل کل شئ مثله وصلی بی العصر فی الیوم الاول حین صار ظل کل شئ مثله تو جب ایک مثل پر ظہر و عصر دونوں کو پڑھا تو معلوم ہوا کہ چار رکعات کے اندازہ وقت مشترک ہے۔ جمہور کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔ قال وقت الظهر اذا زالت الشمس و کان ظل الرجل کطوله مالم یحضر العصر۔ رواہ مسلم، اس سے صاف ظاہر ہو گیا کہ جب تک عصر کا وقت نہ آئے ظہر کا وقت رہتا ہے۔ اور عصر کا وقت آجانے سے ظہر ختم ہو جاتا ہے۔ درمیان میں کوئی وقت مشترک نہیں ہے۔ نیز ترمذی شریف میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے وان اول وقت الظهر حین تزول الشمس واخر وقتها حین یدخل وقت العصر اس سے بھی صاف ظاہر ہو رہا ہے کہ دخول عصر کے وقت سے ظہر کا وقت ختم ہو جاتا ہے۔ لہٰذا کوئی وقت مشترک نہیں نکلا۔ امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کی دلیل حدیث امامت جبرائیل علیہ السلام کا جواب یہ ہے کہ اوقات کی تفصیلی احادیث سے وہ منسوخ ہے جیسا کہ فجر، مغرب اور عشاء کے آخری وقت کے بارے میں سب اسکو منسوخ مانتے ہیں۔ دوسرا جواب یہ ہے پہلے دن عصر کی نماز شروع کی جب ہر چیز کا سایہ ایک مثل ہو گیا اور دوسرے دن ظہر کی نماز ختم کی ایک مثل ہوتے ہی تو ظاہراً دونوں ایک ہی وقت میں ہو رہے ہیں مگر وقت دونوں کا الگ الگ ہے کما ذکرہ النووی۔

پھر جمہور کے آپس میں اختلاف ہو گیا کہ ظہر کا وقت کب تک باقی رہتا ہے تو امام شافعی، احمد، اسحاق، سفیان ثوری رحمهم اللہ کے نزدیک ایک مثل تک ظہر کا وقت رہتا ہے۔ اسکے بعد عصر کا وقت داخل ہو جاتا ہے۔ یہی ہمارے صاحبین کا قول ہے اور حسن بن زیاد نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ سے یہی روایت نقل کی ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ سے مختلف روایات ہیں مشہور اور ظاہری روایت یہ ہے کہ دو مثل تک ظہر کا وقت رہتا ہے۔ دوسری روایت جمہور کے ساتھ ہے۔ اور علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اسی پر فتویٰ دیا ہے اور فتاویٰ ظہیریہ و خزانۃ المفتیین میں اسکی طرف امام صاحب کا رجوع ثابت کیا ہے۔ تیسری روایت وقت مشترک کی ہے حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ امام صاحب کی مختلف روایات کے درمیان اس طرح تطبیق دی جائے گی کہ تین مثل ہیں۔ پہلی مثل خاص ظہر کیلئے اور تیسری مثل خاص عصر کیلئے اور دوسری مثل دونوں کیلئے مشترک ہے مگر سب کیلئے نہیں بلکہ صاحب اعذار کیلئے ہے۔ ہمارے مشائخ کرام نے کہا کہ مناسب یہ ہے کہ پہلی مثل ختم ہونے سے پہلے ظہر پڑھ لی جائے اور دوسری مثل کے بعد عصر شروع کی جائے تاکہ یقیناً اختلاف سے بچ جائے، کما قال ابن همام و ابن نجیم۔ جو بھی ہو امام صاحب کی ظاہری روایت یہ ہے کہ دو مثل تک ظہر کا وقت باقی رہتا ہے۔ جمہور استدلال پیش کرتے ہیں حدیث الباب سے انه علیه الصلوة والسلام قال وقت الظهر اذا زالت الشمس و کان ظل الرجل کطوله رواہ مسلم۔

دوسری دلیل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اثر ہے کتب الی عماله ان صلوا الظهر الی ان یکون ظل احدکم مثله رواہ مالک۔ ان روایات سے معلوم ہوا کہ ایک مثل پر وقت ظہر ختم ہو جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے مشہور قول کی دلیل یہ ہے۔ پہلی دلیل

مشہور حدیث ہے۔ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے اذا اشتد الحر فابردوا بالصلوٰۃ فان شدۃ الحرّ من فیح جھنم ،رواہ الستۃ اور ظاہر بات یہ ہے کہ حجاز جیسے گرم ملک میں ایک مثل کے اندر ابراد نہیں ہو سکتا بلکہ دو مثل کے اندر ہو گا۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ مثل اول کے بعد ظہر کا وقت باقی رہتا ہے۔

دوسری دلیل حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔ ترمذی میں قال کنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فاراد المؤذن أن یؤذن فقال لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم أبرد ثم اراد ان یوذن فقال ابرد حتی رأینا فئ التلول ثم اقام وصلی اور یہی روایت بخاری شریف میں ان الفاظ سے آئی ہے حتی ساوی الظل التلول۔ اس سے معلوم ہوا کہ ظہر کی نماز پڑھی جب کہ ٹیلہ کا سایہ اپنے اوپر سے باہر نکل گیا۔ اور ظاہر سی بات ہے کہ وسیع اجسام کا سایہ ایک مثل کے اندر باہر نہیں نکل سکتا بلکہ دو مثل تک پہنچ کر نکلے گا۔

تیسری دلیل حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے بخاری میں روایت ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی امت اور امم سابقہ کی ایک تمثیل پیش کی انما بقائکم فیما سبق قبلکم من الامم کما بین صلوٰۃ العصر الی صلوٰۃ المغرب۔ اس حدیث میں عصر اور مغرب کے درمیان کے وقت کو کم قرار دیا گیا ظہر اور عصر کے درمیان کے وقت سے اور یہ اس وقت ممکن ہو سکتا ہے جبکہ وقت ظہر دو مثل تک باقی رہے۔ اگر مثل اول کے بعد ظہر ختم ہو جائے تو مابعد العصر کا وقت مابعد الظہر کے وقت سے زیادہ ہو جائے گا۔ اور تمثیل صحیح نہیں ہو گی کما قال ابوزید دبوسی۔

قیاس و نظر کے اعتبار سے بھی امام صاحب کی تائید ہوتی ہے کہ اس میں تو سب کا اتفاق ہے کہ ایک مثل کے پہلے ظہر کا وقت بالیقین ثابت ہے بعد میں فریقین کے دلائل کی وجہ سے شک واقع ہو گیا کہ باقی رہا یا ختم ہو گیا اور قاعدہ ہے الیقین لا یزیل بالشک۔ لہٰذا ایک مثل کے بعد وقت ظہر ختم نہیں ہو گا۔ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ وغیرہ نے ابن عمر کی حدیث سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے وہ یا تو تفصیلی احادیث سے منسوخ ہو گئی یا تو اس سے افضل اور احوط وقت بیان کیا گیا۔ دوسرا جواب حضرت علامہ عثمانی رحمہ اللہ تعالیٰ نے عجیب دیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول وکان ظل الرجل کطولہ کو ابتداء وقت پر عطف کیا انتہاء وقت پر نہیں۔ لہٰذا حدیث کا مطلب یہ ہے کہ وقت ظہر شروع ہوتا ہے زوال شمس سے اور جب ہر چیز کا سایہ اسکے برابر ہو جائے باقی کب ختم ہو گا اسکا بیان یہاں نہیں ہے۔ اگر الفاظ ایسے ہوتے وقت الظھر اذا زالت الشمس مالم یحضر العصر وکان ظل الرجل کطولہ تو اس سے انتہاء وقت ثابت ہوتا۔ لہٰذا اس حدیث سے استدلال درست نہیں۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اثر کا جواب یہ ہے کہ حدیث مرفوع کے مقابلہ میں اس سے استدلال کرنا صحیح نہیں یا تو یہ کہا جائے وقت افضل واحتیاط بیان کرنا مقصود ہے۔ ان تمام تفصیلات کے بعد اصل بات یہ ہے کہ جب امام صاحب کا رجوع ثابت ہے جمہور کی رائے کے دلائل پیش کرنے اور جوابات دینے کی ضرورت نہ تھی مگر صرف اسلئے بیان کیا گیا کہ معلوم ہو جائے کہ امام صاحب کی ظاہری روایت بلا دلیل نہیں ہے۔

وقت العصر: وقت العصر مالم تصفر الشمس الخ عصر کے ابتدائی وقت میں وہی اختلاف ہے جو ظہر کے انتہاء وقت میں تھا۔ یعنی جمہور کے نزدیک ایک مثل کے بعد شروع ہوتا ہے اور امام صاحب کے نزدیک دو مثل کے بعد شروع ہوتا ہے۔ ہر ایک کے دلائل گزر چکے۔ اسکی انتہائی وقت جمہور کے نزدیک غروب شمس تک ہے۔ البتہ اصفرار شمس کے بعد وقت مکروہ ہے

لیکن امام طحاوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ایک قوم کا قول نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک اصفرار کے بعد عصر کا وقت ختم ہو جاتا ہے۔ یہی امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا ایک مرجوح قول ہے۔ وہ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابوہریرہ اور عبداللہ بن عمرو رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی حدیث مذکور سے جس کے الفاظ یہ ہیں کہ ووقت العصر مالم تصفر الشمس (رواہ الطحاوی والترمذی)۔ جمہور ائمہ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔ من ادرک رکعةً من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرک العصر (رواہ البخاری ومسلم وغیرہما)۔ تو جب غروب شمس سے پہلے ایک رکعت کے ادراک سے بھی مدرک عصر ہوا تو معلوم ہوا کہ غروب تک عصر کا وقت باقی رہتا۔ انہوں نے جو حدیث پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ اس میں وقت مستحب بیان کرنا مقصود ہے آخری وقت بیان کرنا مقصود نہیں ہے۔

وقت المغرب: ووقت صلوٰۃ المغرب مالم یغب الشفق الخ وقت صلوٰۃ المغرب کی ابتداء میں جمہور ائمہ کا کوئی اختلاف نہیں کہ غروب شمس سے شروع ہوتا ہے اگرچہ بعض لوگوں نے کہا کہ ستارہ ظاہر ہونے کے بعد شروع ہوتا ہے۔ لیکن انکا کوئی اعتبار نہیں ہے کیونکہ اوقات کی تمام حدیثیں بیان کرتی ہیں کہ صلی الغرب حین غابت الشمس۔ انتہاء مغرب کے بارے میں کچھ اختلاف ہے کہ امام مالک واوزاعی رحمہما اللہ کے نزدیک غروب شمس کے بعد پانچ رکعات پڑھنے کا اندازہ وقت مغرب ہے اس کے بعد ختم ہو جاتا یہی ہے امام شافعیؒ کا جدید قول ہے مگر امام ابو حنیفہ اور امام احمد رحمہما اللہ کے نزدیک غروب شفق تک وقت مغرب رہتا ہے اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا قدیم قول ہے اور اسی پر شوافع کا فتویٰ ہے۔ کماذکرہ النووی۔ فریق اول نے دلیل پیش کی امامت جبرائیل کی حدیث سے کہ دونوں دن ایک ہی وقت میں مغرب پڑھی اگر وقت میں وسعت ہوتی دو وقت میں پڑھتے جیسا کہ دوسری نمازوں کے بارے میں کیا تو معلوم ہوا کہ اس کا ایک ہی وقت ہے۔ جمہور کی دلیل یہ ہے کہ مغرب کے بارے میں جتنی قولی حدیثیں ہیں سب میں یہ لفظ ہے وقت المغرب اذا غابت الشمس مالم یسقط الشفق۔ انہوں نے حدیث جبرائیل سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہ حدیث منسوخ ہے کمامرّیا وقت مستحب مراد ہے کیونکہ تاخیر مغرب بالاتفاق مکروہ ہے۔ پھر جمہور کے آپس میں شفق کے بارے میں اختلاف ہو گیا کہ آیا اس سے شفق احمر مراد ہے یا شفق ابیض۔ تو امام مالک، شافعی واحمد رحمھم اللہ کے نزدیک شفق سے حمرۃ مراد ہے جو غروب شمس کے بعد ظاہر ہوتی ہے یہی ہمارے صاحبین کی رائے ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہ اور امام زفر رحمہما اللہ کے نزدیک شفق سے بیاض مراد ہے جو حمرۃ کے بعد ظاہر ہوتا ہے۔ یہی امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا قدیم قول ہے اور مالک کی ایک روایت ہے۔ فریق اول دلیل پیش کرتے ہیں ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے انه علیه السلام قال الشفق الحمرة (رواہ الدارقطنی)۔ دوسری دلیل حضرت ابن عمر اور ابن عباس شداد بن اوس اور عبادۃ ابن الصامت رضی اللہ عنہم کا قول ہے کہ وہ حضرات شفق سے حمرۃ مراد لیتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے کہ اخر وقت المغرب حین یغیب الافق رواہ الترمذی۔ دوسری دلیل طبرانی میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ثم اذن بلال رضی اللہ عنہ للعشاء حین ذهب بیاض النهار۔ نیز ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ کی روایت میں اسود الافق کا لفظ ہے۔ اور غیبوبت افق اسود اور افق ذهاب بیاض النهار بیاض کے ختم ہونے کے بعد ہوگا۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ شفق سے مراد بیاض ہے حمرۃ نہیں۔ نیز شفق سے بیاض مراد ہونے میں اکثر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی رائے ہے۔ جیسے

حضرت صدیق اکبر وانس، معاذ، عائشہ، ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ وغیر ھم کی رائے ہے۔ نیز اکثر اہل لغت کی بھی یہی رائے ہے جیسے مبرّد، فرّاء، ثعلب، ابوعمرو وغیر ھم۔ فریق اول نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہ مرفوع نہیں بلکہ موقوف علی ابن عمر رضی اللہ عنہ ہے جو مرفوع کے مقابلہ میں قابل حجت نہیں۔ چنانچہ اس سے شفق کے ایک معنی بیان کرنا مراد ہیں حدیث میں بھی وہی مراد ہے۔ یہ مطلب نہیں فلا یصح الاستدلال بہ۔

وقتُ العشاء: عشاء کے ابتدائی وقت میں وہی اختلاف ہے جو مغرب کے آخیری وقت میں تھا، اور اسکی انتہاء وقت کے بارے میں اقوال یہ ہیں کہ سفیان ثوری، ابن المبارک واسحاق کے نزدیک اخیر وقت عشاء نصف اللیل تک ہے اسکے بعد طلوع فجر تک وقت مہمل ہے۔ اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا ایک قول ہے۔ جمہور ائمہ کے نزدیک عشاء کے اخیر وقت صبح صادق تک ہے۔

فریق اول کی دلیل حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے مسلم شریف میں ہے انہ قال وقت صلوۃ العشاء الی نصف اللیل الخ۔

جمہور ائمہ کی دلیل حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔ اول وقت العشاء حین یغیب الشفق واخرہ حین یطلع الفجر رواہ الطحاوی۔ دوسری دلیل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے لا یفوت وقت العشاء الی الفجر۔ تیسری دلیل ابو قتادۃ کی حدیث مسلم شریف میں ہے انما التفریط ان توخر الصلوٰۃ الی ان یدخل وقت الاخری۔ ان روایات سے معلوم ہوا کہ عشاء کا وقت صبح صادق تک باقی رہتا ہے۔ انہوں نے جو حدیث پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ اس سے وقت مختار بیان کرنا مقصود ہے۔ علامہ ابن ہمام اور طحاوی نے کہا کہ عشاء کے آخیری وقت کے بارے میں مختلف روایات آئی ہیں۔ بعض میں ثلث لیل آتا ہے اور بعض میں نصف اللیل کا ذکر ہے۔ اور بعض میں الی الفجر کا ذکر ہے ان میں اس طرح تطبیق دی جائے کہ ثلث لیل تک وقت مستحب ہے اور ثلث لیل سے نصف لیل تک وقت جواز بلا کراہت ہے اور نصف اللیل سے طلوع فجر تک وقت جواز مع الکراہت ہے۔ اور یہی احناف کا مذہب ہے۔ اور امام شافعیؒ کا صحیح قول بھی یہی ہے۔

وقت الفجر: فجر کی ابتداء وانتہاء میں کوئی اختلاف نہیں کہ صبح صادق سے شروع ہوتا ہے اور طلوع شمس سے ختم ہوتا ہے اور اسی پر جمیع مسلمین وائمہ مجتہدین کا اجماع ہے اگرچہ بعض شروحات میں ہے کہ امام شافعی ومالک رحمہما اللہ کا ایک قول ہے کہ اسفار تک فجر کا وقت ہے اسکے بعد ختم ہو جاتا ہے۔ لیکن اجماع کے خلاف اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

الحدیث الشریف: عَنْ عَبْدِ اللّٰہِ بْنِ عَمْرٍو وَقْتُ الظُّھْرِ إِذَا . . . تَطْلُعُ بَیْنَ قَرْنَیْ شَیْطَانٍ

تشریح: طلوع شمس بین قرنی الشیطان کی مختلف توجیہات کی گئیں۔ (۱) قرن شیطان سے اسکے سر کی دونوں جانب مراد ہے کیونکہ شیطان طلوع وغروب کے وقت مطلع ومغرب میں جاکر سیدھا کھڑا ہو جاتا ہے تاکہ سورج کی عبادت کرنے والے ساجدین شیطان کی صورت ہو جائے اور شیطان اپنے نفس میں یہ خیال کرتا ہے کہ وہ لوگ اسکے سامنے سجدہ کر رہے ہیں۔ تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی امت کو ایسے وقت میں نماز پڑھنے سے منع فرمایا تاکہ عابدین خدا کی عبادت عابدین شمس وشیطان کی عبادت کے وقت واقع نہ ہو۔ یہی توجیہ سب سے صحیح ہے۔ (۲) قرنان سے شیطان کی جماعت مراد ہیں یا دو لشکر مراد ہیں کہ وہ اس کام کیلئے مقرر ہیں کہ بوقت طلوع وغروب مغرب ومشرق میں جاکر کھڑے ہو جاتے ہیں۔ (۳) شیطان کو دو سینگ والے جانور کے ساتھ تشبیہ دی۔ (۴) ایک خاص شیطان ہے جس کے دو سینگ ہیں اور اسی کام کیلئے مقرر ہے۔

نماز کے اوقات کا بیان

الحدیث الشریف :عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمَّنِي جِبْرِيلُ . . . مَا بَيْنَ هٰذَيْنِ الْوَقْتَيْنِ۔

تشریح: یہاں پہلی بحث یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ افضل ہیں جبرائیل سے اور افضل ہی کو امام ہونا چاہئے جبرائیل امام کیوں بنے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ یہاں حقیقت امامت مراد نہیں ہے بلکہ ہدایت ورہنمائی مراد ہے کہ جبرائیل سامنے جاکر دکھاتے رہے۔ چونکہ صورۃً امامت تھی اسلئے أَمَّنِي سے تعبیر کی گی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ افضل کے ہوتے ہوئے مفضول کی امامت ناجائز تو نہیں لہٰذا بیان جواز کیلئے یہ صورت اختیار کی۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ أَمَّنِي سے امام بنانا مراد ہے کہ جبرائیل نے اوقات کی تعلیم کی غرض سے مجھے امام بنایا۔

دوسری بحث یہ ہے کہ شوافع حضرات اس حدیث سے استدلال پیش کرتے ہیں کہ اقتداء المفترض خلف المتنفّل جائز ہے۔ کیونکہ حضرت جبرائیل علیہ السلام پر نماز فرض نہیں تھی اور حضور ﷺ پر فرض ہے اور جبرائیل علیہ السلام امام ہوئے اور آپ ﷺ مقتدی۔ تو معلوم ہوا کہ مفترض کی اقتداء متنفّل کے پیچھے جائز ہے اور احناف کے نزدیک جائز نہیں۔ اصل مسئلہ کی تفصیل مع دلائل اپنی جگہ پر آئے گی یہاں صرف انکی دلیل مذکور کا جواب دیا جاتا ہے کہ یہ ابتداء زمانہ کا واقعہ ہے جبکہ نماز کے سب احکام تفصیل کے ساتھ نازل نہیں ہوئے تھے۔ پھر جب تفصیلی احکام نازل ہوئے تو یہ صورت منسوخ ہوگئی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ بعض روایات میں آیا ہے کہ حضرت جبرائیل علیہ السلام نے فرمایا کہ ھٰکذا امرت لہٰذا ان دونوں کیلئے نماز ان پر فرض ہوگئی۔ لہٰذا اقتداء المفترض خلف المفترض ہوئی۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ یہاں حقیقت امامت نہ تھی بلکہ صورت امامت تھی کما مضی فلا اشکال فیہ۔

هٰذَا وَقْتُ الْأَنْبِيَاءِ مِنْ قَبْلِكَ: **اشکال**: اس پر اشکال ہوتا ہے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ پانچوں نمازیں پچھلی امتوں پر بھی فرض تھیں حالانکہ صحیح روایات سے ثابت ہے کہ صلوت خمسہ اس امت کی خصوصیات میں سے ہے۔ **جواب**: اس کا جواب یہ ہے کہ نماز خمسہ اگرچہ امت پر فرض نہ ہو لیکن ممکن ہے کہ انبیاء علیہم السلام پر فرض تھیں یا وہ بطور تطوع پڑھتے تھے۔ اور وقت یہی تھا۔ یا تو تشبیہ وقت محدود ہونے کے اعتبار سے ہے۔ نفس وقت میں تشبیہ مقصود نہیں۔ لیکن سب سے بہترین جواب حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ نے دیا ہے کہ اگرچہ صلوٰت خمسہ پوری کی پوری پہلے کسی امت پر فرض نہ تھیں لیکن ان میں مختلف نمازیں مختلف انبیاء پر فرض تھیں۔ چنانچہ طحاوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ایک روایت نکالی ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کی توبہ فجر کے وقت قبول ہوئی تو انہوں نے بطور شکر یہ دو رکعت نماز پڑھیں تو یہ صلوۃ فجر کی اصل ہوئی اور جس وقت حضرت اسماعیل علیہ السلام کے فدیہ میں دنبہ نازل ہوا وہ ظہر کا وقت تھا۔ تو حضرت ابراہیم علیہ السلام نے چار رکعت ادا کیں یہ ظہر کی اصل ہوئی، اور حضرت عزیر علیہ السلام کو عصر کے وقت دوبارہ زندہ کیا گیا تو انہوں نے چار رکعات ادا کیں یہ عصر کی اصل ہوئی، اور حضرت داؤد علیہ السلام کی توبہ مغرب کے وقت قبول ہوئی تو انہوں نے چار رکعات شروع کی۔ لیکن شدت بکاء کی بنا پر چوتھی رکعت نہ پڑھ سکے تین رکعات پر سلام پھیر لیا تو مغرب کی تین رکعات ہوگئیں۔ اور صلوۃ عشاء امت محمدیہ کے علاوہ اور کسی نے نہیں پڑھی۔

تو حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جن پر جو نماز فرض تھی ان کا وقت یہی تھا۔ تو یہاں انبیاء کی طرف نسبت مجموع من حیث المجموع کے اعتبار سے ہے۔ ہر ہر فرد کے اعتبار سے نہیں۔ فلا اشکال فیہ۔

وَالْوَقْتُ مَا بَيْنَ هٰذَيْنِ الْوَقْتَيْنِ: اس میں اشکال ہوتا ہے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جبرائیل علیہ السلام نے خارج وقت میں نماز

پڑھائی۔ اسلئے کہ جب ان دونوں وقت کے درمیان وقت ہوا تو یہ دونوں وقت خارج از وقت صلوٰۃ ہوئے! اسکا جواب یہ ہے کہ یہاں مابین ہذین سے پہلے دن کے شروع اور دوسرے دن کی فراغت کی آن مراد ہے اور وقت سے مراد وقت مستحب ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ پہلے دن نماز شروع ہونے کے وقت سے دوسرے دن نماز ختم ہونے تک کے درمیان مستحب وقت ہے۔ اس سے پہلے یا بعد میں پڑھنے سے مستحب کی فضیلت حاصل نہیں ہو گی۔

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَنَّ عُمَرَ بْنَ عَبْدِ الْعَزِيزِ أَخَّرَ الْعَصْرَ شَيْئًا . . . يَحْسُبُ بِأَصَابِعِهِ خَمْسَ صَلَوَاتٍ

تشریح: حضرت عمر بن عبد العزیز رحمۃ اللہ تعالیٰ نے عروہ سے کہا کہ تم سوچ سمجھ کر کہو کیا کہہ رہے ہو۔ یا تو یہ مطلب ہے کہ تم جو کہتے ہو کہ جبرائیل نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی امامت کی یہ میں بھی جانتا ہوں۔ پہلی صورت میں اِعلم امر کا صیغہ ہو گا اور دوسری صورت میں متکلم کا صیغہ ہو گا۔ لیکن محدثین کرام کے نزدیک پہلی صورت زیادہ صحیح ہے اور سیاق حدیث سے بھی اسی کی ترجیح ہوتی ہے۔ اب حدیث ہذا سے بعض معاندین اسلام نے استدلال کیا کہ نمازوں کا کوئی مقرر وقت نہیں ہے۔ جو جس وقت چاہے پڑھ سکتا ہے۔ کیونکہ حضرت عمر بن عبد العزیز رحمۃ اللہ تعالیٰ جیسے خلیفہ راشد اس کا انکار کر رہے ہیں لیکن ان کا یہ استدلال بالکل غلط ہے کیونکہ تعیین اوقات متواتر احادیث سے ثابت ہے پھر خود حضرت عمر بن عبد العزیز رحمۃ اللہ تعالیٰ معین اوقات میں نماز پڑھتے تھے تو کیسے انکار کر سکتے ہیں بلکہ سیاقِ حدیث بھی ان کے استدلال کی نفی کر رہا ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اعتراض کے دو مقصود ہو سکتے ہیں۔ پہلا مقصود یہ ہے کہ وہ امامت جبرائیل کو مستبعد سمجھ رہے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم احق بالامامت تھے پھر جبرائیل نے کیسے امامت کی؟ اور ہو سکتا ہے کہ یہ حدیث ان کو نہیں پہنچی۔ دوسرا مقصود یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے امامت جبرائیل پر نکیر نہیں کی بلکہ عروہ کو تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ تم صحابی نہیں ہو بغیر سند کیسے حدیث بیان کر رہے ہو، اور یہی توجیہ زیادہ صحیح معلوم ہوتی ہے کیونکہ عروہ نے جب سند بیان کر دی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ خاموش ہو گئے۔

بَابُ تَعْجِيلِ الصَّلَوَاتِ (جلدی نماز پڑھنے کا بیان)

الحدیث الشریف: عَنْ سَيَّارِ بْنِ سَلَامَةَ . . . فَقَالَ كَانَ يُصَلِّي الْهَجِيرَ الَّتِي تَدْعُونَهَا . . . حِينَ تَدْحَضُ الشَّمْسُ الخ

تشریح: جس طرح بعض نمازوں کے وقت جواز کی ابتداء و انتہاء میں اختلاف تھا اسی طرح بعض نمازوں کے وقت مستحب میں بھی اختلاف ہے۔ تو اسمیں تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ صلوٰۃ عشاء کو ثلث لیل تک تاخیر کرنا مستحب ہے۔ اسی طرح مغرب کی تعجیل پر بھی اتفاق ہے۔ بقیہ تینوں نمازوں کے وقت مستحب میں اختلاف ہے۔

ائمہ کا اختلاف: تو امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ظہر میں تعجیل مستحب ہے۔ مطلقاً خواہ وہ سردی میں ہو یا گرمی میں۔ البتہ اگر تین شرائط موجود ہوں تو تاخیر مستحب ہو گی (۱) سخت گرمی ہو کہ لوگوں کا نکلنا مشکل ہو۔ (۲) مسجد لوگوں سے بہت دور ہو۔ (۳) لوگ ایک جگہ جمع نہ ہوں بلکہ بنوبت آتے ہوں۔ یہ تینوں شرطیں اگر نہ پائی جائیں تو پھر تعجیل مستحب ہے یہی اکثر مالکیہ کا مذہب ہے اور امام احمد سے ایک روایت ہے۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ہر نماز کو متوسط وقت میں پڑھنا اولیٰ ہے اور گرمی کے موسم میں ظہر کو تاخیر کرنا مستحب ہے یہی امام احمد رحمۃ اللہ تعالیٰ کا صحیح قول ہے اور امام اسحاق و ابن المبارک کی بھی یہی رائے ہے۔

دلائل شوافع: وہ حضرات پہلی دلیل پیش کرتے ہیں ان احادیث سے جن میں اول وقت میں نماز پڑھنے کو افضل الاعمال و رضوان اللہ کہا گیا۔ جیسے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے اور ام فروہ کی حدیث ہے رواھما الترمذی۔ دوسری دلیل حضرت خباب کی حدیث ہے۔ مسلم شریف میں شکونا الی رسول اللہ احر الرمضاء فلم یشکنا۔ تیسری دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے ترمذی شریف میں ما رأیت احدًا اشد تعجیلا للظھر من رسول اللہ۔ ان روایات سے صاف معلوم ہوا کہ تعجیل ظہر افضل ہے۔ احناف کی دلیل حضرت ابوھریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے اذا اشتد الحرّ فابردوا بالظھر رواہ الستۃ۔ دوسری دلیل حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے بخاری شریف میں کان النبی ا اذا اشتد البرد بکر الصلٰوۃ واذا اشتد الحر ابرد بالصلٰوۃ۔ تیسری دلیل حضرت ابوذر کی حدیث ترمذی میں کہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ نے ظہر کی اذان دینے کا ارادہ کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بار بار ابراد کرنے کا حکم فرمایا۔ جب ٹیلہ کا سایہ نیچے اتر گیا جب نماز پڑھی۔ جس سے معلوم ہوا کہ بہت تاخیر کی۔

جوابات: انہوں نے جو پہلی دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ عمومات سے اس وقت استدلال صحیح ہوتا ہے جبکہ اس بارے میں خصوصی احادیث موجود نہ ہوں اور ظہر کے بارے میں ابراد کی خصوصی حدیث موجود ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اول وقت سے مختار وقت مراد ہے۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ یہ روایت ضعیف ہے۔ کیونکہ اکثر روایات میں اول وقت کا ذکر نہیں بلکہ الصلٰوۃ لمیقاتھا کا لفظ ہے، لہٰذا اس سے استدلال صحیح نہیں۔ حضرت خباب رضی اللہ عنہ اور عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ ان سے زیادہ تاخیر کی نفی مراد ہے، یا وہ ابتداء زمانہ پر محمول ہیں پھر قولی احادیث سے منسوخ ہو گئیں جیسے حضرت مغیرہ بن شعبہ کی حدیث ہے کان اٰخر الامرین من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الابراد بالظھر، ذکرہ الحافظ ابن حجر فی تلخیص الحبیر من طریق خلال عن احمد۔ لہٰذا اس سے استدلال صحیح نہیں۔ بہر حال دلائل کی رو سے احناف کا مذہب راجح ہوا۔ واللہ اعلم بالصواب

الوقت المستحب للعصر: **فقہاء کرام کا اختلاف**: ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تعجیل عصر بھی مستحب ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اصفرار شمس سے پہلے تک تاخیر کرنا مستحب ہے، اس کے بعد مکروہ ہے۔

دلائل: ائمہ ثلاثہ کے پاس کوئی صریح حدیث سے دلیل موجود نہیں بلکہ وہی عمومات واشارات سے استدلال کرتے ہیں۔ جیسے وہی مشہور حدیث افضل الاعمال الصلٰوۃ لاول وقتھا۔ جس کا جواب پہلے مسئلہ کے ذیل میں تفصیل کے ساتھ دے دیا۔ دوسری دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے انہ کان یصلی العصر والشمس فی حجرتھا لم یظھر الفیٔ من حجرتھا رواہ مسلم والترمذی۔ آفتاب کی روشنی حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے حجرے کے فرش پر رہی اور دیوار پر نہیں چڑھی تھی اس وقت عصر کی نماز پڑھی تو معلوم ہوا کہ آفتاب بہت بلند رہا۔ اس سے تعجیل عصر ثابت ہوئی۔ تیسری دلیل حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے بخاری و مسلم میں کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پیچھے عصر پڑھ کر اصفرار سے پہلے عوالی مدینہ تک پہنچ جاتے تھے اور عوالی مدینہ سے تقریباً چار میل دور ہے۔ معلوم ہوا کہ عصر بہت پہلے پڑھتے تھے۔ چوتھی دلیل حضرت رافع بن خدیج کی حدیث ہے مسلم شریف میں کہ عصر کی نماز پڑھ کر اونٹ ذبح کر کے دس حصہ پر تقسیم کر کے غروب شمس سے پہلے بھون کر کھا لیتے تھے۔ تو اتنے کام تھوڑے وقت میں ممکن نہیں بہت وقت کی ضرورت ہے لہٰذا عصر میں بہت تعجیل کی۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی دلیل حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے ابو داؤد شریف میں ہے کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اشد تعجیلا للظھر منکم و انتم اشد تعجیلا للعصر منہ۔ اس سے معلوم ہوا کہ آپ ﷺ عصر کی نماز تاخیر سے پڑھتے تھے دوسری دلیل حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ابو داؤد شریف میں انہ قال ان فی یوم الجمعۃ ثنتا عشرۃ۔ . .فالتمسوھا فی أخر النھار بعد العصر۔ اس سے معلوم ہوا کہ عصر کا وقت دن کے اخیر میں ہے جس سے تاخیر عصر ثابت ہوتی ہے۔ تیسری دلیل ابو داؤد شریف میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے ان وقت الاشراق من جانب الطلوع مثل بقاء الشمس بعد العصر۔ اور اشراق کی نماز آپ ﷺ سورج کے دو نیزہ کے اندازہ بلند ہونے پر پڑھتے تھے لہٰذا عصر بھی آفتاب کے دو نیزہ بلند رہنے کے وقت ہونی چاہئے لہٰذا عصر کی تاخیر ثابت ہوئی۔ نیز لفظ عصر کے معنی کے لحاظ کرتے ہوئے تاخیر ہونی چاہئے کیونکہ عصر کے معنی نچوڑنا اور نچوڑ آخری حصہ کو کہا جاتا ہے اور شریعت لغوی معنی کی رعایت کرتی ہے لہٰذا عصر کی تاخیر ہونا چاہئے تاکہ معنی کی رعایت ہو۔ حضرت شاہ صاحب نے عجیب استدلال پیش کیا کہ آیت قرآنی ہے وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوْعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوْبِهَا اور حدیث نبوی ہے حافظوا علی العصرین صلوٰۃ قبل طلوع الشمس وصلوٰۃ قبل غروبھا تو یہاں عصر کو قبل غروب شمس کی نماز کہی گی اور عام اصطلاح میں قبل سے قبلیت قریبہ مراد ہوتی ہے بعیدہ مراد نہیں ہوتی جیسا ہم بھی کہتے ہیں کہ ظہر کے پہلے آیا۔ اس سے ظہر سے ذرا پہلے مراد ہوتا ہے ورنہ فجر کو قبل ظہر کہا جاتا ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ عصر کو جتنا تاخیر کیا جائے افضل ہوگا۔ نیز تاخیر کرنے سے نفل کا زیادہ موقع ملے گا۔ کیونکہ عصر کے بعد نفل مکروہ ہیں لہٰذا اگر تعجیل کی جائے تو نفل بند ہو جائیں گا لہٰذا تاخیر بہتر ہے۔

جواب: ائمہ ثلاثہ کے دلائل کا ایک اجمالی جواب یہ ہے کہ آپ ﷺ کی ایک حدیث بھی مدعیٰ پر دلیل نہیں بن سکتی تفصیل جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث کا جواب یہ ہے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا حجرہ غیر مسقف تھا اور دیوار چھوٹی تھی اسلئے غروب کے ذرا پہلے تک دھوپ رہتی تھی کما قال الطحاویؒ۔ اور اسکی دلیل یہ ہے کہ بعض اوقات حضور ﷺ حجرہ کے اندر رہ کر امامت کرتے تھے اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم باہر سے اقتداء کرتے تھے اور یہ اس وقت ہو سکتا ہے جبکہ دیوار چھوٹی ہو تاکہ مقتدی امام کی حالت دیکھ سکے۔ لہٰذا اس سے عصر کی تعجیل پر استدلال نہیں ہو سکتا۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ تیز رفتار اونٹنی پر سوار ہو کر تاخر عصر کے باوجود غروب شمس سے پہلے چار میل جانا مشکل نہیں لہٰذا اس سے تعجیل ثابت نہیں ہو گی۔

حضرت رافع بن خدیج کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ ماہر قصائی کیلئے ڈیڑھ گھنٹے کے اندر اندر اونٹ ذبح کر کے تقسیم کر کے دے دینا پھر ذرا سا بھون کر کھالینا یہ کوئی مشکل بات نہیں۔ اگر تعجیل عصر ہو تو غروب سے پہلے تین گھنٹے باقی رہینگا۔ اتنے مدید وقت کے اندر ہر شخص اتنا کام کر سکتا ہے کہنے کی ضرورت نہیں بلکہ تاخیر ہی بیان کرنا مقصود ہے۔ فلا یتم الاستدلال۔ بہر حال ایک حدیث بھی ان کے مدعیٰ پر صریح دال نہیں لہٰذا مذہب احناف راجح ہے۔

زمین پر سورج کے اثرات

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ. . . إِذَا اشْتَدَّ الْحَرُّ فَأَبْرِدُوا. . . فَإِنَّ شِدَّةَ الْحَرِّ مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ الخ

تشریح: یہاں لفظ مِنْ کو اگر تشبیہ کیلئے قرار دیا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ شدت گرمی جہنم کی لپٹ کے مشابہ ہے۔ اس صورت میں کوئی اشکال نہیں ہے اور اگر مِنْ کو سببیہ قرار دیا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ شدت حر جہنم کی لپٹ کے سبب سے ہے۔

اشکال: اب اس پر اشکال ہوتا ہے کہ یہ حدیث بداہت حس کا خلاف ہے اس لئے کہ ہم بداہۃً محسوس کرتے ہیں کہ شدت حر وقلت حر کا تعلق شمس کے قرب وبعد کے ساتھ ہے۔ جس موسم میں سورج قریب ہوتا ہے گرمی بڑھ جاتی ہے اور جس موسم میں سورج دور ہوتا ہے برودت کا غلبہ ہوتا ہے لیکن حدیث میں شدت حر کو فَیْحِ جَھَنَّم سے کہا گیا۔

جواب: اسکے جواب میں حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اسباب دو قسم ہیں ایک سبب ظاہری جس کو ہم اپنے حواس سے محسوس کرتے ہیں دوسرا سبب باطنی جس تک انسانی عقل وحواس کی رسائی ممکن نہیں تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم جو مخبر صادق ہوتے ہیں وہ بیان کر دیتے ہیں۔ اور یہی وحی کا کام ہے کہ جہاں جا کر انسانی عقل عاجز ہو جاتی ہے وہاں سے وحی کا کام شروع ہوتا ہے۔ اب حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ شدت حر کا تعلق ظاہراً شمس سے ہے لیکن باطنی وحقیقی سبب جہنم ہے، اور اس جواب کی عمدگی اس سے ظاہر ہوتی ہے کہ اب فلسفہ جدید کے علماء اس بات پر حیران وپریشان ہیں کہ آفتاب کو گرمی کہاں سے آتی ہے اب تک ان کو اس کی رسائی نہیں ہوئی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بتا دیا کہ اس کا معدن جہنم ہے، وہاں سے سورج اخذ کرتا ہے۔ لہٰذا علماء ھیئت کا قول اور حدیث دونوں اپنی اپنی جگہ پر درست ہیں۔

چونکہ زیادہ گرمی کی وجہ سے زیادہ مشقت ہوتی ہے جس کی بنا پر خشوع وخضوع پیدا نہیں ہوگا۔ اسلئے نماز پڑھنے سے منع کیا گیا۔ یا اسکی حکمت یہ ہے کہ یہ عذاب وغضب کا وقت ہے اور حالت غضب میں درخواست ودعا کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہوتا ہے بلکہ اور زیادہ ناراض ہونے کا خطرہ ہے۔ اس لئے اس وقت نماز کی ممانعت کی گئی۔

وَاشْتَكَتِ النَّارُ إِلَى رَبِّهَا: اب حدیث کا دوسرا ٹکڑا ہے کہ جہنم نے اللہ تعالیٰ کے پاس شکایت کی۔ اب یہ بحث ہوئی کہ شکایت بزبان قال تھی یا بزبان حال۔ تو اکثر حضرات فرماتے ہیں کہ بزبان قال تھی کیونکہ اللہ تعالیٰ کی شان ہے انطق کل شیء۔ یہی علامہ نوویؒ اور حافظ تورپشتیؒ اور قرطبیؒ نے کہا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم صادق کے قول کو جہاں تک ممکن ہو حقیقت پر محمول کرنا چاہیئے خواہ مخواہ تاویلات کی زحمت اٹھانا یہ مناسب نہیں۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ یہ حقیقت پر محمول نہیں بلکہ مجاز ہے کہ خازن جہنم کی شکایت کو جہنم کی طرف مجازاً نسبت کر دیا گیا۔ یا جہنم کے جوش مارنے کو شکایت سے تعبیر کیا اور اجزاء نار کے ازدحام وہجوم کو اکل بعضی بعضاً سے تعبیر کیا اور گرمی وسردی کے انتشار کو تنفس سے تعبیر کیا۔

جس نے نماز عصر چھوڑی اس کا گھر اجڑ گیا

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَلَّذِي تَفُوتُهُ صَلَاةُ الْعَصْرِ فَكَأَنَّمَا وُتِرَ أَهْلَهُ وَمَالَهُ

تشریح: وتر کے دو معنی ہیں۔ ایک چھین لینا اس صورت میں متعدی الی مفعولِ واحد ہوگا اور اہلہ ومالہ مرفوع ہونگے۔ دوسرے معنی کمی کرنا اس وقت یہ دو مفعول کی طرف متعدی ہوگا اور اہلہ ومالہ منصوب ہونگے۔

دوسری صورت زیادہ صحیح ہے۔ اب اس میں بحث ہوئی کہ فوت عصر سے کیا مراد ہے۔ تو امام اوزاعیؒ فرماتے ہیں کہ اصفرار شمس تک نماز نہ پڑھنا مراد ہے اور ان کی تائید نافع کی تفسیر سے ہوتی ہے کما فی علل ابن ابی حاتمؒ اور مہلب شارح بخاری فرماتے ہیں کہ فوت عصر سے مراد فوت جماعت ہے۔ اس کی تائید ہوتی ہے ابن مندہ کی روایت سے جو شرح زرقانی میں موجود ہے "الموتور

اھلہ ومالہ من وتر صلوٰۃ الوسطی فی جماعۃ"، لیکن جمہور کے نزدیک فوت الی غروب الشمس مراد ہے۔ اس لئے کہ غروب تک عصر کا وقت باقی رہتا ہے۔ اگرچہ اصفرار کے بعد مکروہ ہے چنانچہ مصنف عبدالرزاق میں ہے قلت لنافع حین تغیب الشمس قال نعم۔ اور راوی جب فقیہ ہو اس کی تفسیر دوسروں کی تفسیر سے اولیٰ ہے۔

اب سوال ہوا کہ عصر کی خصوصیت کیوں ہے ہر نماز کی یہ شان ہونا چاہئے۔ تو اسکی وجہ یہ ہے کہ مسلم شریف میں حدیث ہے ابوبصرہ غفاری کی کہ پہلی امتوں پر نماز عصر پیش کی گئی انہوں نے ضائع کر دیا۔ لہٰذا جو اس کی محافظت کرے گا اس کو دوہرا اجر ملے گا۔ اسی لئے قرآن کریم نے بھی اس کے اہتمام کا ذکر کیا فرمایا حٰفِظُوْا عَلَى الصَّلَوٰتِ وَالصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى بنابریں اسکی تخصیص کی گئی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ ایسا وقت ہے کہ پورا دن کے اعمال فرشتے لے جاتے ہیں۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ چونکہ یہ بہت مصروفیت کا وقت ہے اس لئے اس کی تخصیص کی گئی۔

فجر کا مستحب وقت

الحدیث الشریف: عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: كَانَ ... لَيُصَلِّي الصُّبْحَ فَتَنْصَرِفُ النِّسَاءُ ... بِمُرُوطِهِنَّ مَا يُعْرَفْنَ مِنَ الْغَلَسِ الخ

تشریح: غلس آخری رات کے اس اندھیرے کو کہا جاتا ہے جو صبح کی روشنی کے ساتھ ملا ہوا ہوتا ہے اس میں تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ فجر کی ابتداء ہوتی ہے صبح صادق سے اور اس کی انتہا ہوتی ہے طلوع شمس سے اس کے درمیان جس وقت بھی نماز پڑھی جائے بلا کراھیت ادا ہو جائیگی۔ البتہ وقت مستحب میں اختلاف ہے۔

فقہاء کا اختلاف: چنانچہ امام شافعی، مالک، احمد، اسحاق رحمھم اللہ کے نزدیک غلس میں پڑھنا افضل ہے۔ اس طور پر کہ ابتداء بھی غلس میں ہو اور اختتام بھی غلس میں ہو اور ابو حنیفہ و قاضی ابویوسف اور سفیان ثوری رحمھم اللہ کے نزدیک اسفار میں پڑھنا افضل ہے کہ شروع بھی اسفار میں ہو اور ختم بھی اسفار میں ہو۔ لیکن اسکے ساتھ یہ ہدایت بھی ہے کہ نماز کے بعد اتنا وقت باقی رہے کہ اگر اتفاقاً کسی وجہ سے نماز فاسد ہو جائے تو پھر قرأت مسنونہ کے ساتھ طلوع شمس سے پہلے اس کا اعادہ ممکن ہو۔ امام محمدؒ کے نزدیک غلس میں شروع کر کے اسفار میں ختم کرنا افضل ہے۔ اس کو امام طحاویؒ نے اختیار کیا۔

دلائل: امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ وغیرہ استدلال پیش کرتے ہیں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی مذکورہ حدیث سے جس میں مَا يُعْرَفْنَ مِنَ الْغَلَسِ کا لفظ ہے۔ دوسری دلیل حضرت عمر بن عبدالعزیز و عروہ بن الزبیر و ابو مسعود انصاری رضی اللہ عنہ کے قصہ میں مذکور ہے انہ علیہ السلام صلی الصبح بغلس ثم صلی مرۃ اخریٰ فاسفر بھا ثم کانت صلوٰتہ بعد ذٰلک فی بغلس حتی مات ولم یعد الی ان یسفر رواہ ابوداؤد۔

تیسری دلیل پیش کرتے ہیں ان روایات سے جن میں اول وقت میں نماز پڑھنے کو افضل الاعمال قرار دیا گیا۔ یا مسارعت الی الخیرات کی فضیلت بیان کی گئی۔ امام محمد و طحاوی رحمھما اللہ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت صدیق اکبر و عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے آثار سے کہ وہ غلس میں شروع کرتے اور اسفار میں ختم کرتے۔

دلائل شیخینؒ: امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمھما اللہ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت رافع بن خدیج کی حدیث سے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اسفروا بالفجر فانہ اعظم للاجر (رواہ الترمذی و ابوداؤد) یہ حدیث بالکل صریح اور اصح ما فی الباب ہے۔

اور مطلب یہ ہے کہ اسفار میں پڑھنے کو زیادہ اجر کا سبب قرار دیا گیا۔ دوسری دلیل صحیح بخاری شریف میں ابو برزہ اسلمی کی حدیث ہے، فرماتے ہیں کہ وکان ینتفل من صلوٰۃ الغداۃ حین یعرف الرجل جلیسہ اور مسجد نبوی میں ہمنشیں کو اسفار ہی میں پہنچانا ممکن ہوگا۔ کیونکہ مسجد کی دیواریں چھوٹی نہیں اور چھت نیچی تھی۔ تیسری دلیل حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے بخاری و مسلم میں فرماتے ہیں کہ مارأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی صلوٰۃً لغیر وقتھا الا بجمع۔ ۔ ۔ وصلّی صلوٰۃ الصبح من الغد قبل وقتھا اور یہ بات ثابت ہے مزدلفہ کی صبح کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نمازِ فجر غلس میں ادا کی تھی اور اسی کو حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ قبل الوقت فرما رہے ہیں۔ لہٰذا اس وقت سے وقتِ معتاد مراد ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عام عادت اسفار میں پڑھنے کی تھی۔ لہٰذا یہی وقت مستحب ہوگا۔ چوتھی دلیل اجماع صحابہ ہے کہ جس کو امام طحاوی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے ابراہیم نخعی کے قول سے نقل کیا فرماتے ہیں ما اجتمع اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم علیٰ شئ ما اجتمعوا علی التنویر بالفجر توجب صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہو گیا یہی افضل ہوگا۔ دلائل احناف کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ دلائل شوافع سب فعلی ہیں پھر ان میں کلام بھی ہے جسکی تفصیل سامنے آئے گی۔ بخلاف دلائل احناف کے وہ قولی بھی ہیں فعلی بھی۔ پھر ان پر کلام بھی نہیں اور تعارض کے وقت قولی کو ترجیح ہوتی ہے۔

جواب: حدیث عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا جواب یہ ہے کہ مِنَ الْغَلَسِ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا لفظ نہیں ہے بلکہ انکی روایت مَا یُعْرَفْنَ پر ختم ہو گئی اور ان کا مقصد یہ تھا کہ چونکہ عورتیں چادریں لپیٹ کر آتی تھیں اسلئے انکو کوئی نہیں پہنچانا جاتا تھا نیچے کے روای نے یہ سمجھ لیا کہ عدم معرفت کا سبب اندھیرا تھا اسلئے مِنَ الْغَلَسِ کا لفظ بڑھا دیا۔ لہٰذا یہ لفظ مدرج من الراوی ہے۔ اصل روایت میں نہیں ہے۔ اور اسکی دلیل یہ ہے کہ ابن ماجہ میں یہی حدیث ہے اور اس میں مَا یُعْرَفْنَ کے بعد تغنی من الغلس کا لفظ ہے اور طحاوی شریف میں مایعرفھن احد میں روایت ختم ہو گئی۔ جس سے صاف ظاہر ہو گیا مِنَ الْغَلَسِ مدرج من الراوی ہے۔ لہٰذا قابل حجت نہیں۔ یہ عدم معرفت چادروں میں لپیٹنے کی وجہ سے ہے اور بالفرض مان لیا جائے مِنَ الْغَلَسِ حدیث میں موجود ہے۔ تب بھی استدلال تام نہیں ہو سکتا کیونکہ اس زمانہ میں مسجدِ نبوی کی دیواریں چھوٹی اور چھت نیچی تھی، اور اس میں کھڑکیاں بھی نہیں تھیں اور دروازہ بھی مشرق کی طرف نہیں تھا جس کی وجہ سے اسفار کے بعد بھی اندھیرا رہتا تھا۔ بنا بریں عورتیں نہیں پہچانی تھیں۔ یا صاف کہہ دیا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل میں کوئی خصوصیت ہو سکتی ہے۔ ہمیں دیکھنا چاہئے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو کیا فرمایا۔ دیکھا کہ صاف حکم ہے کہ اسفروا الخ لہٰذا ہمارے لئے یہی اولیٰ و افضل ہوگا۔ انہوں نے ابو مسعود و عمر بن عبدالعزیز کی روایت سے جو استدلال پیش کیا اسکا جواب یہ ہے کہ ابوداؤد نے اس کو معلول قرار دیا لہٰذا یہ قابل استدلال نہیں۔ انکی تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہاں مسارعت اور اول وقت سے مراد اول وقتِ مستحب ہے۔ چنانچہ عشاء میں خود شوافع یہی معنی مراد لیتے ہیں۔

اصل بات یہ ہے کہ ہم انکار نہیں کرتے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے غلس میں نماز نہیں پڑھی بلکہ بکثرت آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے غلس میں پڑھی اور اسکی وجہ یہ تھی کہ وہ خیر القرون کا زمانہ تھا صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم تہجد گزار تھے اور فجر سے پہلے نہیں سوتے تھے اور سویرے سب مسجد میں آجاتے تھے اور تکثیر جماعت ہو جاتی، اور ہمارے اسفار کا مقصد ہی تکثیر جماعت ہے۔ لہٰذا صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے

لئے غلس ہی افضل تھا۔ ادھر آپ پر آنے والی امت کی حالت منکشف ہوگئی کہ وہ سب سست ہو گی اکثر تہجد گزار نہیں ہوں گے۔ لہٰذا غلس میں سب نہیں آسکتے بنابریں تکثیر جماعت نہیں ہوگی۔ اسلئے عام امت کی طرف خیال فرماتے ہوئے اسفار کا حکم دیا۔ اگر کسی جگہ میں سب لوگ غلس کے وقت مسجد میں آجائیں تو وہاں غلس ہی میں پڑھنا اولیٰ ہو گا جیسا کہ احناف کے نزدیک بھی رمضان میں تغلیس مستحب ہے۔

خلاصۂ کلام یہ ہوا کہ اصل مقصد تکثیر جماعت ہے خواہ غلس میں ہو یا اسفار میں وہی بہتر ہو گا مگر آپ نے اکثر لوگوں کی طرف خیال کرتے ہوئے اسفار کا حکم دیا۔

شوافع حضرات نے ہماری دلیل حدیث رافع بن خدیج کی یہ تاویل کی کہ اسفار کے معنی تیقّن فجر ہے کہ جب صبح صادق ہونے پر یقین ہو جائے اس وقت نماز پڑھو تاخیر کر کے صاف وقت میں پڑھنا مراد نہیں لہٰذا یہ حدیث احناف کی دلیل نہیں بن سکتی۔

احناف کی طرف سے اس جواب یہ ہے کہ یہ تاویل لغت اور سیاق الفاظ حدیث اور دوسری روایت کے اعتبار سے صحیح نہیں کما قال ابن ھمام کیونکہ لغت میں اسفار کے معنی تیقّن وقت کے نہیں آتے۔ اور حدیث کے آخر میں فانہ اعظم للاجر۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اسفار کرنے میں زیادہ اجر ہو گا۔ اور عدم اسفار میں اجر کم ہو گا۔ کیونکہ یہی اسم تفضیل کا تقاضہ ہے۔ حالانکہ تیقن مراد لینے میں یہ مطلب صحیح نہیں ہو گا۔ کیونکہ عدم تیقّن وقت کی صورت میں نماز ہی نہیں ہو گی۔ چہ جائیکہ اس پر اجر ملے۔ پھر یہ حضرات یہ تاویل کرتے ہیں کہ یہاں اسم تفضیل اپنے اصلی معنی پر نہیں ہے بلکہ اس سے صفت مشبہ مراد ہے۔ لہٰذا ہماری تاویل صحیح ہے۔ احناف کی طرف سے جواب یہ ہے کہ کسی لفظ کو اپنے اصلی معنی سے عدول کر کے دوسرے معنی کی طرف لے جانا بغیر قرینہ کے خلاف اصل ہے۔ جو جائز نہیں اور یہاں کوئی قرینہ موجود نہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ روایات سے بھی یہ تاویل رد ہو جاتی ہے۔ کیونکہ نسائی شریف میں یہ الفاظ ہیں ما اسفرتم، اور ابن حبان میں کلما اصبحتم بالفجر کان اعظم للاجر جس کا مطلب یہ ہے کہ جتنا زیادہ اسفار کرو گے اتنا ہی زیادہ اجر ملے گا۔ حالانکہ ایک مرتبہ وضوح فجر کے یقین ہونے کے بعد اس میں اور زیادہ نہیں ہو سکتا کیونکہ یقین میں امتداد نہیں ہوتا بہر حال کسی اعتبار سے شوافع کی تاویل صحیح نہیں اور احناف کے دلائل اپنی جگہ پر مستقیم ہیں۔

بہت برے ہیں وہ حکمران جونمازوں میں تاخیرکریں

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي ذَرٍّ قَالَ: قَالَ لِي رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "كَيْفَ أَنْتَ إِذَا كَانَتْ عَلَيْكَ أُمَرَاءُ يُمِيتُونَ الصَّلَاةَ أَوْ قَالَ: يُؤَخِّرُونَ الصَّلَاةَ عَنْ وَقْتِهَا؟ قُلْتُ: فَمَا تَأْمُرُنِي؟ قَالَ: "صَلِّ الصَّلَاةَ لِوَقْتِهَا فَإِنْ أَدْرَكْتَهَا مَعَهُمْ فَصَلِّ فَإِنَّهَا لَكَ نَافِلَةٌ".

تشریح: یہاں یُمِیتُونَ الصَّلَاۃَ سے مراد نماز کو اپنے وقت سے مؤخر کر کے پڑھنا۔ یا وقت مستحب سے تاخیر کر کے پڑھنا کیونکہ نماز کی روح ہے نماز کو وقتِ مختار میں پڑھنا تو جب ایسے وقت میں نہیں پڑھی تو اس کی روح نکال دی اسلئے یُمِیتُونَ کہا گیا۔ اب اس میں بحث ہوئی کہ یہاں بالکل خارج از وقت پڑھنا مراد ہے یا وقت مستحب سے تاخیر کرنا مراد ہے۔ تو امام نووی فرماتے ہیں کہ یہاں وقت مستحب سے تاخیر کرنا مراد ہے خارج از وقت میں پڑھنا مراد نہیں۔ کیونکہ امراء جور سے یہی منقول ہے۔ لیکن حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ یہاں خارج از وقت میں پڑھنا مراد ہے کیونکہ امراء جور حجاج بن یوسف اور اس کا گورنر ولید بن عبد الملک وغیرھم سے یہ منقول ہے کہ وہ وقت جواز سے تاخیر کر کے نماز پڑھتے تھے۔ دونوں

اقوال میں یہ تطبیق دی جاسکتی ہے کہ نووی کا قول اکثر امراء کے اعتبار سے ہے اور ابن حجر رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول بعض امراء حجاج بن یوسف جیسے امیروں کے متعلق ہے۔

پھر یہاں دو مسئلہ ہیں دونوں میں اختلاط نہ کرنا چاہئے۔(۱) پہلا مسئلہ امراء جور کی تاخیر کرنے کے بارے میں کہ کوئی ایسا زمانہ آجائے کہ فاسق و ظالم ائمہ نماز کو اپنے وقت میں نہ پڑھیں تو کیا کرنا چاہیئے۔(۲) دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی عذر وغیرہ کی وجہ سے اپنے گھر میں تنہا نماز پڑھ لے پھر مسجد مین آکر دیکھا کہ جماعت ہو رہی ہے تو اس کو کیا کرنا چاہیئے۔ تو پہلا مسئلہ کتب احناف میں مذکور نہیں ہے دوسرا مسئلہ ہماری کتب احناف میں مذکور ہے کہ ایسی حالت میں صرف ظہر وعشاء میں جماعت کے ساتھ شریک ہو سکتا ہے۔ بقیہ تینوں وقتوں میں شریک نہیں ہو سکتا اسلئے کہ فجر وعصر کے بعد نفل پڑھنا احادیث مشہورہ سے ممنوع ہے اور ثانی نماز نفل ہو گی لہٰذا جائز نہیں۔ اور مغرب میں اسلئے شریک نہیں ہو سکتا کہ اگر امام کی متابعت کرے تو تین رکعات ہوں گی اور تین رکعات نفل نماز مشروع نہیں۔ اور اگر دو یا چار رکعات پڑھے تو مخالفت امام لازم آئے گی اور یہ جائز نہیں۔ لہٰذا مغرب میں شریک نہیں ہو سکتا۔

اور اس مسئلہ کی تفصیل مع دلائل آئندہ آئے گی انشاءاللہ تعالیٰ پہلے مسئلہ کو اس دوسرے مسئلہ کی طرف رجوع کریں گے۔ اور شوافع کے نزدیک ہر نماز کو تنہا پڑھنے کے بعد جماعت کے ساتھ اعادہ کر سکتا ہے۔ اس میں کوئی تخصیص نہیں ہے اب ان کے نزدیک اس حدیث کی شرح یہ ہو گی کہ یہاں نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم یہ فرما رہے ہیں کہ اگر کوئی زمانہ ایسا آجائے کہ امراء جور نماز کو اپنے وقت میں نہیں پڑھتے تو تم اپنے گھر میں تنہا نماز پڑھا کرو۔ پھر ان کے ساتھ جماعت میں شریک نہ ہونے سے ایذاء رسانی کا خوف ہو تو جماعت میں بھی شریک ہو جایا کرو۔ اور یہ نفل ہو گی اور ہر نماز کا یہی حکم ہے۔ تو گویا ان کے نزدیک تکرار نماز لازم آئی۔ اور احناف کے نزدیک اس حدیث کی یہ شرح ہو گی کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم یہاں ہر انسان کو اپنے وقت پر نماز پڑھنے کا حکم دے رہے ہیں۔ خواہ منفرداً ہو یا بالجماعت۔ اور اپنے نفس کو اس پر عادی بنانا چاہئے۔ پھر اگر ایسا زمانہ آجائے کہ امراء جور نماز کو اپنے صحیح وقت پر نہیں پڑھتے ہیں تو تم اپنے گھر میں وقت کے اندر تنہا پڑھ لیا کرو۔ اور ان کے ساتھ شریک نہ ہو پھر اگر کسی وقت مسجد کی طرف گزر ہوئی اور دیکھو کہ وہ لوگ ٹھیک وقت پر نماز پڑھ رہے ہیں تو آئندہ گھر میں تنہا نہ پڑھو بلکہ انکے ساتھ جماعت میں نماز پڑھا کرو۔ اور یہ نماز تمہارے لئے نافلہ یعنی زیادہ اجر کا سبب ہو گی۔ تو حدیث میں نافلہ کے معنی نفل نماز کے نہیں بلکہ زیادہ ثواب کے ہیں۔ اور نافلہ کے معنی زیادتی ثواب کے دوسری حدیث میں موجود ہیں۔ چنانچہ عبداللہ صنابعیؓ کی حدیث میں ہے ثم کان مشیہ الی المسجد وصلوتہ نافلۃ لہ۔ یہاں نافلہ کے معنی باتفاق محدثین کرامؒ زیادتی اجر ہے فتھجد بہ نافلۃً لک۔ اسی طرح آیۃ قرآنی میں نافلہ کے معنی یہی آئے ہیں تو ایسی صورت میں تکرار صلوۃ لازم نہیں آئے گی۔ شوافع کے شرح سے احناف کی شرح زیادہ اولی ہو گی۔ کیونکہ شوافع نے حدیث کی دونوں شق کا ایک ہی مطلب لیا ہے، اور احناف کی شرح کے مطابق دونوں شقوں کے الگ الگ مطلب نکلے گا۔ کیونکہ اس میں پہلی شق ہے تم نماز کو صحیح وقت میں پڑھو، اور دوسری شق یہ ہے کہ اگر وہ لوگ نماز کو صحیح وقت میں پڑھنا شروع کر دے تو تم ان کے ساتھ شریک ہو جاؤ۔ گھر میں منفرداً نہ پڑھو۔ اور خود الفاظ حدیث سے بھی احناف کی تائید ہو رہی ہے۔ چنانچہ اسی روایت کا دوسرا طریقہ جو مسلم شریف میں ہے کہ فصل معھم فانھا زیادۃ خیر۔

نیز دوسری روایت ہے مسلم شریف میں کہ جب تم نے تنہا گھر میں نماز پڑھی پھر کسی وقت مسجد کی طرف جانا پڑا اور دیکھا کہ وہ لوگ وقت پر نماز پڑھ رہے ہیں تو ان کے ساتھ شریک ہو جاؤ اور آئندہ تنہا نہ پڑھو۔

طلوع آفتاب وغروب کے وقت نماز کا حکم

الحدیث الشریف :عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الصُّبْحِ قَبْلَ أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ الخ

تشریح: **مشہور مسئلہ:** یہاں ایک مشہور مسئلہ ہے وہ یہ کہ اگر عصر کی نماز کے دوران سورج غروب ہو جائے اور باقی نماز غروب کے بعد ادا کرے تو تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ نماز درست ہو جائے گی البتہ امام طحاوی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک نماز باطل ہو جائے گی، اور اگر فجر کی نماز کے دوران طلوع شمس ہونے لگے تو اس میں اختلاف ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اسکا بھی یہی حکم ہے کہ نماز فجر صحیح ہو جائے گی۔ لیکن احناف کے نزدیک نماز فجر باطل ہو جائے گی۔ البتہ شیخین فرماتے ہیں کہ اگر ارتفاع شمس تک مصلی انتظار کرے اسکے بعد دوسری رکعت پڑھے تو یہ نماز نفل بن جائے گی۔ اور امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک نماز بالکل باطل ہو جائے گی نہ فرض ہو گی اور نہ نفل۔ تو گویا ائمہ ثلاثہ دونوں نمازوں کا ایک ہی حکم کہتے ہیں اور احناف دونوں میں فرق کرتے ہیں۔

ائمہ ثلاثہ حدیث مذکور سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں دونوں نمازوں کا ایک ہی حکم بیان کیا کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ اور احناف ایک جزء پر عمل کرتے ہیں اور دوسرا جزء چھوڑ دیتے ہیں۔ بنابریں حدیث ہذا مسلک حنفیہ پر بہت مشکل بن گئی۔ مختلف مشائخ احناف نے اس کے جواب دینے کی کوشش کی۔ تو بعض اصولیین نے جواب دیا کہ اوقات منہیہ میں نماز پڑھنے کی ممانعت کی حدیث اور حدیث الباب میں تعارض ہو گیا اور دونوں صحیح ہیں ایسی صورت میں قیاس کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے تو قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ عصر صحیح ہو اور فجر کی نماز فاسد ہو۔ کیونکہ وقت فجر کا کوئی جز ناقص نہیں بلکہ پورا وقت کامل ہے۔ لہٰذا جو آخر وقت میں نماز شروع کی تو اس وجوب کامل طور پر ہوا۔ اور قاعدہ ہے کہ نماز کا وجوب جس طرح ہو اسکا اتمام بھی اسی طرح ہونا واجب ہے ورنہ نماز نہیں ہو گی۔ تو اب طلوع شمس کے بعد پڑھے تو اتمام ناقص وقت میں ہو گا۔ لہٰذا نماز باطل ہو جائے گی۔ بخلاف عصر کے اسکا وقت اصفرار سے غروب شمس تک ناقص ہے لہٰذا جب اخیر وقت میں نماز شروع کی تو وجوب ناقص ہوا اور ادائیگی بھی ناقص وقت میں ہوئی لہٰذا مفسد نہیں ہے۔

لیکن یہ جواب محدثین کے اصول کے مطابق صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ یہ نص کے مقابلہ میں قیاس ہے اور یہ جائز نہیں۔ اسلئے امام طحاوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اسکا دوسرا ایک جواب یہ دیا ہے کہ یہ حدیث ان لوگوں کے بارے میں ہے جو غروب یا طلوع شمس سے ذرا پہلے اہل صلوۃ ہوئے یعنی ان پر نماز فرض ہوئی کہ طلوع یا غروب سے پہلے صرف ایک رکعت پڑھ سکتا ہے تو ان پر یہ نماز فرض ہو گئی۔ اسکی قضا واجب ہے یہ مطلب نہیں کہ وہ ایک رکعت اس وقت پڑھے اور ایک رکعت اور وقت میں تو نماز درست ہے۔ جیسا کہ چھوٹا لڑکا بالغ ہوا یا کافر مسلمان ہوا یا حائضہ پاک ہوئی۔ ایسے وقت میں کہ ایک رکعت پڑھ سکتے ہیں تو ان پر یہ نماز فرض ہو گئی۔ قضا واجب ہے تو اس حدیث کا مطلب یہ ہو گا مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الصُّبْحِ قَبْلَ أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ فَقَدْ أَدْرَكَ الصُّبْحَ لہٰذا یہ حدیث مسئلہ متنازع فیہا سے خارج ہے لیکن خود امام طحاویؒ نے اپنی اس توجیہ پر اشکال کیا کہ دوسری

روایت میں یہ الفاظ ہیں من ادرک رکعة من قبل ان تطلع الشمس فلیصل الیها اخریٰ الخ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ طلوع یا غروب سے پہلے ایک رکعت پڑھی تو دوسری رکعت بعد میں ملالے۔ اسلئے امام طحاویؒ نے دوسرا ایک جواب دیا کہ اس حدیث سے وقت غروب وطلوع میں جواز صلوۃ معلوم ہوتا ہے، اور دوسری مشہور و متواتر احادیث سے ان اوقات میں نماز کی ممانعت معلوم ہوتی ہے لہٰذا ممانعت کی ترجیح ہوگی یا انکے ذریعہ حدیث اباحت کو منسوخ قرار دیا جائے گا۔ لہٰذا کوئی اشکال نہیں۔

ان تمام توجیہات کے بعد حضرت شاہ صاحبؒ نے بڑی عجیب وغریب توجیہ بیان کی۔ کہ حدیث الباب کا تعلق مسئلہ متنازع فیہا سے بالکل نہیں بلکہ وہ ایک اصولی اجتہادی مسئلہ ہے اور اسلئے دلائل بھی اصولی اجتہادی ہیں اور اس حدیث سے دوسرے ایک مسئلہ کا حکم بیان کیا جارہا ہے وہ ہے مسبوق کی نماز کا حکم کہ اگر کسی نے امام کے ساتھ ایک رکعت پالی تو گویا اس نے پوری نماز جماعت کے ساتھ پالی۔ اور قبل ان تطلع الشمس سے فجر کی نماز اور قبل ان تغرب سے عصر کی نماز مراد ہے اور اسکی تائید اس روایت کے دوسرے طرق سے ہوتی ہے کیونکہ بعض بے طرق میں من ادرک رکعة مع الامام فقد ادرک الصلوۃ۔

لیکن حضرت شاہ صاحب کی اس توجیہ پر اشکال ہوتا ہے کہ مسبوق کا یہ حکم تو تمام نمازوں کیلئے عام ہے تو فجر وعصر کو کیوں خاص کیا گیا۔ تو شاہ صاحب اسکا یہ جواب دیتے ہیں۔ (۱) کہ ہو سکتا ہے یہ حدیث اس زمانہ کی ہے جبکہ صرف یہ دونوں نمازیں فرض تھیں اور حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ نے دوسرے کے واسطہ سے سنی۔ (۲) ان دونوں نمازوں کا آخری وقت متفق علیہ ہے دوسری نمازوں کے آخری وقت میں اختلاف ہے۔ (۳) ان دونوں نمازوں کا آخری وقت محسوس ہے کہ طلوع وغروب سے ہوتا ہے جو ہر شخص سمجھ سکتا ہے خواہ عالم ہو یا جاہل۔ بخلاف دوسری نمازوں کے آخری وقت کہ ہر انسان نہیں سمجھ سکتا۔ احادیث میں ان دونوں کی بہت اہمیت بیان کی گئی کہ حافظوا علی البردین وعلی العصرین سے ان دونوں کی محافظت کی تاکید کی گئی۔ کیونکہ ان دونوں میں اکثر جماعت فوت ہو جاتی ہے۔ اور لوگ سستی کرتے ہیں اس لئے ادراک جماعت پر ترغیب دینے کے لئے ان کو خاص طور بیان کیا گیا ورنہ یہ حکم سب نمازوں کے لئے عام ہے۔

قضاء نماز ادا کرنے کا طریقہ

الحدیث الشریف: عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ نَسِيَ صَلاَةً، أَوْ نَامَ عَنْهَا، فَكَفَّارَتُهُ أَنْ يُصَلِّيَهَا إِذَا ذَكَرَهَا . وَفِي رِوَايَةٍ: لَا كَفَّارَةَ لَهَا إِلَّا ذٰلِكَ

تشریح: یہاں مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی نماز بھول جائے یا نماز سے سو جائے پھر وقت کے بعد جاگے اور یاد آجائے تو کیا کرے۔ اس میں ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ اسی وقت نماز پڑھ لے خواہ اوقات مکروہ کیوں نہ ہوں کوئی استثناء نہیں۔ احناف کے نزدیک اگر وقت مکروہ میں جاگے یا یاد آئے تو نہیں پڑھ سکتا ہے بلکہ وقت مکروہ نکلنے کا انتظار کرے۔

وہ حضرات دلیل پیش کرتے ہیں حدیث مذکور سے نیز حضرت ابو قتادہ کی حدیث سے جس میں فلیصلها اذا ذکرها کا لفظ ہے کوئی استثناء موجود نہیں۔ اور اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنے کی ممانعت جس حدیث میں آئی ہے یہ صورت اس سے مستثنیٰ ہے۔ احناف کی دلیل سب سے پہلے وہ احادیث ہیں جن میں اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنے کی ممانعت آئی ہے۔ اور وہ احادیث مشہور قریب از متواتر ہیں۔ ان کے مقابلہ میں فریق اول کی دلیل خبر واحد ہے۔ یہ قابل استدلال نہیں۔ بلکہ متواتر کو اصل قرار دیا جائے گا، اور خبر واحد کی تاویل کرنا چاہئے کہ جاگنے یا یاد آنے کے بعد پڑھے جبکہ وقت ممنوع نہ ہو۔ اذالم یکن وقتا

مکروھا. دوسری دلیل لیلۃ التعریس کا واقعہ کہ نبی کریم ﷺ اور صحابہ کرام ﷺ طلوع شمس کے وقت جاگے تھے لیکن اس وقت نماز نہیں پڑھی بلکہ جب سورج اوپر چڑھ گیا اور وقت مکروہ نکل گیا تب پڑھی۔ اگر وقت مکروہ میں پڑھنا جائز ہوتا تو آپ ﷺ دیر نہ کرتے انہوں نے جو دلیل پیش کی اسکے ایک جواب کی طرف پہلے اشارہ کر دیا کہ متواتر کے مقابلہ میں اسکی تاویل کی جائے گی کہ اگر وقت مکروہ نہ ہو تو پڑھ لو۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ حدیث میں جو إذا ہے وہ ظرفیت کیلئے نہیں۔ بلکہ ان شرطیہ کے معنی میں ہے کیونکہ اس وقت مطلب یہ ہوگا کہ اگر یاد آجائے تو نماز پڑھ لو۔ اور ظاہر بات ہے یہ یاد آنے کے وقت کے ساتھ مقید نہیں۔ لہٰذا اس سے استدلال صحیح نہیں۔

اول وقت میں نماز پڑھنا افضل ہے

الحدیث الشریف: عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: مَا صَلَّى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَاةً لِوَقْتِهَا الْآخِرِ مَرَّتَيْنِ حَتَّى قَبَضَهُ اللهُ تَعَالَى

تشریح: حدیث ہذا کا مطلب یہ ہے کہ آپ ﷺ نے دو مرتبہ نماز کو آخری وقت میں نہیں پڑھا۔ گویا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سائل عن الوقت کے قصہ کا اثبات کر رہی ہے کہ اس وقت اپنے تعلیم اوقات کی غرض سے ہر نماز کو ایک دن آخری وقت میں پڑھا اس کے علاوہ اور کسی وقت آخری وقت میں نہیں پڑھا تو یہاں یہ کہا جائے گا کہ حضرت جبرائیل علیہ السلام کی امامت کا واقعہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو معلوم نہیں تھا اور دار قطنی کی روایت میں الامرتین کا لفظ ہے لہٰذا کوئی اشکال نہیں کہ دو مرتبہ کے علاوہ آخری وقت میں نماز نہیں پڑھی ایک مرتبہ امامت جبرائیل کے وقت دوسرا مرتبہ سائل کی تعلیم کے وقت پھر اس تاخیر سے وہ تاخیر مراد ہے جس کے بعد وقت کا کچھ حصہ باقی نہ رہے۔ ورنہ وقت مستحب سے تاخیر کرنا بہت ثابت ہے۔ یا یہ مراد ہے کہ بلا کسی خاص عذر و غرض کے آخری وقت میں کبھی نماز نہیں پڑھی۔

بَابُ فَضَائِلِ الصَّلَاةِ (نماز کے فضائل کا بیان)

نماز فجر وعصر کی فضیلت

الحدیث الشریف: عَنْ عُمَارَةَ بْنِ رُوَيْبَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ لَنْ يَلِجَ النَّارَ أَحَدٌ صَلَّى قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ، وَقَبْلَ غُرُوبِهَا يَعْنِي الْفَجْرَ وَالْعَصْرَ وَعَنْ أَبِي مُوسَى قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسلم من صَلَّى الْبَرْدَيْنِ دَخَلَ الْجَنَّةَ

تشریح: یہاں فجر و عصر کی جو اہمیت بیان کی گئی اس کا مطلب یہ نہیں کہ دوسری نمازوں میں کوتاہی کی جائے بلکہ دوسری نمازوں کی محافظت بھی انکے مانند ضروری ہے باقی ان دونوں کو خصوصی طور پر اس لئے بیان کیا کہ ان میں مشقت زیادہ ہے۔ نیز مصروفیت کا وقت ہے اکثر لوگ ان میں تقصیر و کوتاہی کرتے ہیں۔ تو جب کوئی آدمی ان کی محافظت کرے گا دوسری نمازوں کی محافظت بطریق اولیٰ کرے گا۔ یا تو اسلئے خاص طور پر بیان کیا گیا کہ فجر اور عصر کا وقت فرشتوں کے اجتماع کا وقت ہے اور پوری رات کا عمل صبح کو اٹھایا جاتا ہے۔ اس لئے نماز میں حاضر ہونا چاہیئے تاکہ الاعتبار بالخواتیم کے اعتبار سے فرشتے اچھی رپورٹ لے جائے اور اسی کی برکت سے بقیہ حصہ دن و رات کی کوتاہی معاف ہو جائے یا تو بعض حدیث میں ہے کہ دن کی ابتداء میں رزق تقسیم ہوتی اور آخری حصہ میں رفع عمل ہوتا ہے اس لئے ان دونوں کی تخصیص کی گئی تاکہ ان کی محافظت سے رزق و عمل میں برکت ہو اور بہت سی وجوہات ہیں۔

صلوۃ وسطی کا مصداق

الحدیث الشریف: عَنْ عَلِيٍّ ...... حَبَسُونَا عَنْ صَلَاةِ الْوُسْطٰى: صَلَاةِ الْعَصْرِ مَلَأَ اللّٰهُ بُيُوتَهُمْ وَقُبُورَهُمْ نَارًا الخ

تشریح: قرآن کریم کی آیت حٰفِظُوْا عَلَی الصَّلَوٰتِ وَالصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى میں صلوۃ وسطی سے کونسی نماز مراد ہے اس میں تقریباً بیس اقوال ہیں اور حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اس میں پینتالیس اقوال ہیں۔ کوئی نماز ایسی نہیں ہے جسکے بارے میں صلوۃ وسطیٰ کا قول موجود نہ ہو۔ ان میں تین قول زیادہ مشہور ہیں۔ چنانچہ امام شافعیؒ سے ایک قول ہے کہ اس سے مراد صلوۃ الصبح ہے۔ اور امام مالکؒ کا قول ہے کہ اس سے صلوۃ الظہر مراد ہے اور یہی امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ اس سے صلوۃ عصر مراد ہے اور یہی امام شافعیؒ و مالکؒ سے ایک قول ہے اور امام احمدؒ کا مذہب ہے۔

قائلین بالظہر کی دلیل حضرت زید بن ثابت اور حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا اثر ہے انهما قالا صلوة الوسطى صلوة الظهر رواه مالک۔ اور قائلین بالصبح دلیل پیش کرتے ہیں۔ حضرت ابن عمر و ابن عباس، و علی رضی اللہ عنہم کے آثار سے امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں۔ حدیث مذکور سے اسی طرح اکثر احادیث میں صلوۃ عصر کو صلوۃ الوسطیٰ کہا گیا۔ نیز اکثر صحابۂ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین و تابعین کی رائے بھی یہی ہے۔ لہٰذا یہی زیادہ صحیح ہوگا۔ سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ و حفصہؓ کے مصحف میں ایک قرأت ہے۔ والصلوٰۃ الوسطیٰ و صلوۃ العصر۔

لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ یہاں تو دونوں کے درمیان حرف عطف ہے جو مغایرت چاہتا ہے تو یہ مدعٰی کے خلاف ہو گیا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں عطف تفسیری ہے یا یہ کہا جائے کہ جب ایک موصوف کی متعدد صفات ہو تو ان کے درمیان حرف عطف لانا جائز ہے۔ جیسے الی الملک القرم وابن الهمام وليث الكتيبة في المزدحم الشعر

پہلے دونوں مذہب کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہ آثار صحابہ ہیں مرفوع کے مقابلہ میں قابل استدلال نہیں یا آثار سے تعیین مراد نہیں بلکہ ایک محمل بیان کرنا مقصود ہے کہ ظہر و فجر بھی مراد ہو سکتی ہے۔

بَابُ الْأَذَانِ (اذان کا بیان)

اذان کی لغوی واصطلاحی تعریف: اذان کے لغوی معنی ہیں الاعلام یعنی اطلاع دینا جیسے قرآن مجید میں ہے وَاَذَانٌ مِّنَ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ اور شریعت میں اذان کہا جاتا ہے هو اعلام مخصوصٌ بالفاظ مخصوصة في اوقات مخصوصةٍ بكيفية مخصوصة۔

مشروعیت اذان کی بحث: بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اذان کی مشروعیت مکہ معظمہ میں نماز فرض ہونے کے ساتھ ہو گئی تھی جیسا کہ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے۔ لیکن حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ وہ سب روایات قابل اعتبار نہیں۔ صحیح قول یہ ہے کہ بعد الهجرت اذان مشروع ہوئی۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم ہجرت کر کے مدینہ میں آگئے تو پہلے پہلے مسجد میں ایک ساتھ جمع ہونے کا کوئی خاص انتظام نہیں تھا۔ بلکہ ہر ایک اپنے اندازے سے ایک وقت میں جمع ہو جایا کرتے تھے اور جماعت ہو جاتی۔ ایک عرصہ ایسا گزرا پھر کچھ مدت کے بعد جب مسلمان زیادہ ہو گئے تو ایک ساتھ جمع ہونے میں دشواری پیش آگئی تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم سے مشورہ کیا کہ اس بارے میں کیا کیا جائے تو بعض نے کہا کہ نماز کے وقت ناقوس بجایا جائے تاکہ آواز سن کر سب جمع ہو جائینگے لیکن اس پر اعتراض ہوا کہ اس سے

نصاریٰ کے ساتھ مشابہت ہو جاتی ہے۔ بعض حضرات نے سینگا بجانے کی تجویز پیش کی۔اس پر بھی اعتراض ہوا کہ یہ یہود کی مشابہت ہے۔ بعض نے اونچی جگہ پر آگ جلانے کا مشورہ دیا۔اس پر بھی اعتراض ہوا کہ اس سے مجوس کے ساتھ مشابہت ہو جاتی ہے اس لئے یہ سب تجاویز غیر منظور ہو گئے۔البتہ قرن بجانے کی طرف کچھ رجحان تھا اخیر میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ سب سے بہتر صورت یہ ہو گی کہ نماز کے وقت ایک آدمی زور سے الصلوٰۃ جامعۃ پکارتا رہے۔اس تجویز کو سب نے پسند کیا اور اسی پر بات طے ہو گئی اور حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو حکم دیا کہ ہر نماز کے وقت الصلوٰۃ جامعۃ کہا کرے۔

اسکے باوجود ہر ایک کے دل میں یہ بات رہی کہ اس سے بہتر صورت نکالی جائے ایسی حالت میں سب اپنے اپنے گھر میں چلے گئے تو اسی رات یا دوسری رات حضرت عبداللہ بن زید نے خواب میں دیکھا کہ حضرت جبرائیل علیہ السلام یا دوسرا کوئی فرشتہ ایک آدمی کی شکل میں ایک ناقوس لے کر آیا تو عبداللہ نے کہا کیا تم اس کو بیچو گے؟ تو اس نے کہا اس سے کیا کرو گے تو انہوں نے کہا کہ اس کو بجا کر لوگوں کو نماز کی اطلاع دوں گا تو فرشتہ نے کہا کہ اس سے بہتر صورت تم کو بتادوں وہ یہ کہ نماز کے وقت اللہ اکبر الخ پوری اذان کے یہ کلمات کہہ دیا کرو۔

صبح کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں آکر اپنا خواب بیان کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ یہ سچا خواب ہے بلال رضی اللہ عنہ کو کہتے رہو اور وہ اذان دیتے رہے کیونکہ اس کی آواز بلند ہے۔اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس سے پہلے ایسا خواب دیکھا تھا لیکن وہ بھول گئے تھے۔ پھر حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ کے خواب بیان کرنے سے ان کو اپنا خواب یاد آیا۔ لیکن وہ بتقاضائے حیا خاموش ہو گئے کہ عبداللہ رضی اللہ عنہ سبقت کر گئے اور ان کی خصوصیت ہو گئی میں اس میں دخل اندازی نہیں کرنا چاہتا۔ پھر اپنے گھر چلے گئے بعد میں حضرت بلال رضی اللہ عنہ کی اذان سن کر حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اپنا خواب بیان فرمایا کہ اس کی اور تائید ہو جائے۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ تم نے پہلے کیوں نہیں کہا تو عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا سبقنی عبد اللہ رضی اللہ عنہ فاستحییت۔اور بعض روایات سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اور بیس صحابہ نے خواب دیکھا لہٰذا مشروعیت اذان صرف عبداللہ رضی اللہ عنہ کے خواب سے نہیں ہوئی بلکہ اس میں حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تصویب اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ و دیگر صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے خواب اسکے موید تھے۔ لیکن چونکہ عبداللہ نے بیان کیا اور حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے تصویب کی اس لئے ان کی طرف منسوب ہو گئی اور انہی کو صاحبِ اذان کہا جاتا ہے۔واللہ اعلم بالصواب

اذان کے کلمات کی تعداد اور پڑھنے کا طریقہ

الحدیث الشریف: عَنْ أَنَسٍ قَالَ: ذَكَرُوا النَّارَ...... فَأُمِرَ بِلَالٌ أَنْ يَشْفَعَ الْأَذَانَ. وَأَنْ يُوتِرَ الْإِقَامَةَ الخ

کلمات اذان میں فقہاء کا اختلاف: کلماتِ اذان میں اختلاف ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک سترہ کلمات ہیں۔ یعنی ترجیع بلا تربیع۔ ترجیع کے معنی شہادتین کو پہلے دو مرتبہ آہستہ آہستہ کہنا پھر دوسری مرتبہ زور سے ان کو دو مرتبہ اعادہ کرنا اور تربیع کے معنی اللہ اکبر کو چار مرتبہ کہنا۔امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پندرہ کلمات ہیں۔ تربیع بلا ترجیع،اور امام شافعیؒ کے نزدیک انیس کلمات ہیں، تربیع مع الترجیع۔اور امام احمدؒ سے مختلف روایات ہیں۔ لیکن ان کا صحیح قول امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کے موافق ہے۔

دلائل: امام مالکؒ کی دلیل عدمِ تربیع کے بارے میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے جو باب میں مذکور ہوا کہ شفع اذان کا حکم دیا گیا اور شفع کے معنی ایک کلمہ کو دو مرتبہ کہنا اور تکبیر بھی اس میں داخل ہے۔ نیز عبداللہ بن زید رضی اللہ عنہ کی روایت میں شفع

اذان کا ذکر ہے لہٰذا دو مرتبہ ہو گا۔ مالکیہ و شافعیہ کی دلیل ترجیع شہادتین کے بارے میں حضرت ابو محذورہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کو ترجیع کا حکم دیا۔ احناف و حنابلہ کی دلیل حضرت عبداللہ کی خواب والی حدیث ہے جو مشروعیتِ اذان کی اصل ہے وہ ترجیع سے خالی ہے۔ دوسری دلیل مؤذنِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بلال رضی اللہ عنہ کی اذان ہے جو بھی ترجیع سے خالی ہے۔ اسی طرح حضرت عبداللہ بن ام مکتوم رضی اللہ عنہ کی اذان اور مسجدِ قبا کے مؤذن سعد قرظی کی اذان بھی ترجیع سے خالی تھی۔ ان روایات سے معلوم ہوا کہ اذان بلا ترجیع مع الترّبیع اولیٰ ہے۔

جواب: مالکیہ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ جب عبداللہ بن زید اور حضرت بلال رضی اللہ عنہ اور ابن ام مکتوم کی اذان میں صراحۃً چار مرتبہ اذان کی تکبیر کا ذکر ہے۔ لہٰذا شفع اذان کا مطلب یہ ہو گا کہ شہادتین میں شفع کرنا ہے یا یہ مطلب ہے کہ چونکہ اللہ اکبر دو مرتبہ ایک سانس سے ادا کیا جاتا ہے لہٰذا ان کو ایک شمار کیا گیا اور چار تکبیرات کو شفع قرار دیا گیا ہے۔ مالکیہ و شافعیہؒ ثبوتِ ترجیع کیلئے ابو محذورہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے جو دلیل پیش کرتے ہیں صاحبِ ہدایہ نے اس کا یہ جواب دیا کہ اصل میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے تعلیم کی غرض سے شہادتین کو بار بار دہرایا۔ حضرت ابو محذورہ رضی اللہ عنہ نے اس کو اذان کا جزء سمجھ لیا لیکن یہ جواب زیادہ صحیح نہیں۔ اس لئے کہ اس سے ابو محذورہ رضی اللہ عنہ کی فہم پر بدگمانی ہوتی ہے جو کہ مناسب نہیں۔

اس لئے علامہ ابن قدامہ نے مغنی میں بہترین جواب دیا ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم غزوۂ حنین سے واپسی پر ایک بستی کے قریب اتر کر نماز کے لئے اذان دلوائی تو وہاں ابو محذورہ اور دوسرے کفار کے بچوں نے استہزاءً اذان کی نقل اتارنی شروع کی حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سب کو بلا کر فرمایا کہ تم میں سے زیادہ بلند و خوبصورت آواز کس کی ہے؟ تو سب نے ابو محذورہ رضی اللہ عنہ کا نام لیا تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان سے کہا کہ تم وہ کلمات پھر کہو۔ تو انہوں نے کہنا شروع کیا جب شہادتین پر آئے تو آہستہ کہا تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کہا پھر زور سے کہو۔ تو زور سے کہا جس کی وجہ سے ان کے دل کے اندر ایمان داخل ہو گیا اور مسلمان ہو گئے۔ تو یہ ترجیع انکے ایمان کا سبب بنا اسلئے یادگار کے طور پر انہوں نے ترجیع ترک نہیں کی اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بھی ان کیلئے باقی رکھا۔ تو یہ ان کی خصوصیت ہے۔ جس طرح ان کے سر پر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ہاتھ مبارک پھیرا تھا تو تاحیات انہوں نے ان بالوں کو نہیں کترایا۔ حالانکہ ایسے بال رکھنا کسی کے لئے جائز نہیں تو یہ بھی ان کی خصوصیت ہے۔ اسی لئے تو ان کے بعد حضرت بلال رضی اللہ عنہ کی اذان میں کوئی تغیر نہیں فرمایا بلکہ اخر تک وہ بلا ترجیع دیتے رہے۔ لہٰذا ابو محذورہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے ترجیع کی اولیت پر استدلال نہیں ہو سکتا۔ آخر میں حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے سے لے کر ائمہ کے زمانہ تک اذان کے دونوں طریقے چلے آ رہے ہیں۔ ہر ایک امام نے اپنے اپنے اجتہاد سے کسی ایک طریقہ کو ترجیح دی، لہٰذا کسی ایک طریقہ کو غیر ثابت نہیں قرار دیا جا سکتا۔

البحث فی الاقامة

کلمات اقامت میں فقہاء کا اختلاف: کلماتِ اقامت میں بھی اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک گیارہ کلمہ ہیں، کہ شہادتین و حیعلتین صرف ایک مرتبہ قد قامت الصلوٰۃ دو مرتبہ ہے۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک دس کلمات ہیں کیونکہ ان کے نزدیک قد قامت الصلوٰۃ بھی ایک مرتبہ ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک سترہ کلمات ہیں اذان کے پندرہ اور قد قامت الصلوٰۃ دو مرتبہ۔

دلائل: شوافع و حنابلہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ أُمِرَ بِلَالٌ أَنْ يَشْفَعَ الْأَذَانَ وَأَنْ يُوتِرَ

الْإِقَامَةَ إِلَّا الْإِقَامَةَ، ای قد قامت الصلوۃ۔ اور مالکیہ بھی اسی حدیث سے دلیل پیش کرتے ہیں البتہ وہ إِلَّا الْإِقَامَةَ کے استثناء کو نہیں مانتے۔ احناف کے بہت دلائل ہیں۔ (۱) حضرت عبداللہ بن زید رضی اللہ عنہ کی حدیث ترمذی شریف میں کان اذان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شفعاً شفعاً فی الاذان والاقامۃ۔ (۲) دوسری دلیل سوید بن غفلۃ کی حدیث طحاوی میں سمعت بلالاً یوذن مثنیٰ ویقیم مثنیٰ۔ (۳) تیسری دلیل دار قطنی میں ابوجحیفہ کی حدیث ہے ان بلالاً یؤذن للنبی صلی اللہ علیہ وسلم مثنیٰ مثنیٰ قیقیم مثنیٰ مثنیٰ۔ (۴) چوتھی دلیل طحاوی اور مصنف ابن ابی شیبہ میں بہت روایات ہیں جن میں مذکور ہے کہ ملک من السماء نے جب اذان کا طریقہ سکھایا اس وقت اقامت کا طریقہ بھی سکھلا یا ہے۔ چنانچہ اس میں الفاظ یہ ہیں فاذن مثنیٰ مثنیٰ و اقام مثنیٰ مثنیٰ۔ ان روایات سے صاف معلوم ہو گیا کہ اقامت میں اذان کے مانند تکرار کلمات ہے۔

جواب: شوافع و مالکیہ نے جو دلیل پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے پہلے حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو ایتارِ اقامت کا حکم تھا پھر شفع کا حکم دے دیا گیا۔ چنانچہ پہلے گزر گیا کہ وہ شفع کلمات کے ساتھ اقامت کہا کرتے تھے۔ لہٰذا پہلے حکم کو منسوخ قرار دیا جائے گا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ایتار سے کلمات کا ایتار مراد نہیں بلکہ سانس میں ایتار کرنا مراد ہے یعنی دو کلمات کو ایک سانس سے ادا کرنا چاہیئے بخلاف کلماتِ اذان کے وہاں الگ الگ سانس سے ادا کرنا چاہیئے۔ لیکن إِلَّا الْإِقَامَةَ کے استثناء سے معلوم ہوتا ہے کہ صوت و سانس کے اعتبار سے ایتار مراد نہیں۔ اسکا جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ دیا کہ یہاں إِلَّا الْإِقَامَةَ کے استثناء سے یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ اقامت و اذان کے درمیان کوئی فرق نہیں۔ ہاں دو فرق ہیں، ایک صوت کے اعتبار سے کہ اذان میں ٹھیر ٹھیر کر کہنا چاہیئے اور اقامت میں بغیر ٹھہرے کہنا چاہیئے۔ دوسرا قد قامت کے اعتبار سے کہ اقامت میں ہے اذان میں نہیں۔ بہر حال ہمارے دلائل صریح ہیں کہ شفع اقامت ثابت ہو رہا ہے، اور ان کی دلیل ایتار اقامت پر صریح نہیں بلکہ اس میں دوسرے احتمالات ہیں، لہٰذا احناف کے مذہب کی ترجیح ہو گی۔ یہاں بھی حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اقامت کے دونوں طریقے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہیں کسی ایک کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

اذان کے بعد نماز کیلئے اعلان کا حکم

الحدیث الشریف: عَنْ بِلَالٍ قَالَ: قَالَ لِي رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تُثَوِّبَنَّ فِي شَيْءٍ مِنَ الصَّلَوَاتِ إِلَّا فِي صَلَاةِ الْفَجْرِ

تشریح: تثویب ماخوذ ہے ثوب سے جسکے معنی لوٹنا۔ لہٰذا تفعیل میں معنی ہونگے کپڑا لوٹانا یعنی کسی کو بار بار بلانا یا یہ ثوب بمعنی کپڑے سے ماخوذ ہے اور تثویب کے معنی کپڑا ہلانا چونکہ اہل عرب کی عام عادت تھی کہ جب دشمن حملہ کرتا تو اپنی قوم کو آگاہ کرنے کیلئے لاٹھی میں کپڑا لٹکایا کرتے تھے تو اس کے معنی میں اعلام موجود ہے اسلئے بعد میں مطلقاً اعلام بعد الاعلام پر اطلاق ہونے لگا۔ اور شرعاً اس کا اطلاق تین معنی پر ہوتا ہے ایک فجر کی اذان میں الصلوۃ خیر من النوم۔ دوسرا اقامت کہنا اور حدیث سے یہ دونوں اطلاق ثابت ہیں۔ اور حدیث ھذا میں پہلا اطلاق مراد ہے۔ تیسرا اطلاق یہ ہے کہ اذان کے بعد لوگوں کے آنے میں تاخیر محسوس کی تو اذان و اقامت کے درمیان الصلوۃ جامعتہ یا اس جیسا دوسرا کوئی لفظ کہنا یہ تثویب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم سے ثابت نہیں بلکہ تابعین کے زمانے میں ایجاد ہوئی حتیٰ کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ جیسے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اس پر نکیر فرمائی اسلئے اکثر علماء کرام نے اسکو مکروہ اور بدعت کہا۔ جامع الصغیر میں امام محمدؒ نے اس تثویب کو نماز فجر میں حسن کہا اور

خصوصیت یہ بتائی کہ وہ نیند اور غفلت کا وقت ہے۔ اسلئے اسکو دور کرنے کیلئے اعلان کرنا بہتر ہے۔ اور قاضی ابو یوسفؒ کے نزدیک تثویب خاص کی اجازت ہے یعنی جو شخص امورِ مسلمین میں مشغول ہو جیسے قاضی، مفتی اور معلم، تو مؤذن ان کے پاس جائے اور ان کو نماز کی اطلاع دے۔ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں ابو یوسف کی دلیل وہ احادیث ہو سکتی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض اوقات حضرت بلال رضی اللہ عنہ نبی کریم ﷺ کی خدمت میں جاتے تھے اور آپ کو اقامت صلوۃ کی اطلاع دیتے تھے۔ مگر یاد رہے اسکو مستقل سنت و رواج قرار دینا درست نہیں جیسا کہ بعض علاقہ کی عادت ہے کیونکہ اس سے اذان کی اہمیت باقی نہیں رہے گی جو اصل ہے۔

اذان ونماز کے درمیان وقفہ

الحدیث الشریف: عَنْ جَابِرٍ أَنَّ ۔ ۔ ۔ إِذَا أَذَّنْتَ فَتَرَسَّلْ ۔ ۔ ۔ وَلَا تَقُومُوا حَتَّى تَرَوْنِي الخ

فقہاء کرام کا اختلاف: اس میں اختلاف ہوا کہ مقتدی کب کھڑا ہو اور امام تکبیر کب کہے۔ تو امام مالکؒ اور جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ مقتدیوں کے قیام کی کوئی حد مقرر نہیں جب چاہیں کھڑے ہو جائے اور بعض حضرات کے نزدیک جب مؤذن اقامت شروع کر دے تو مقتدی اس وقت کھڑے ہو جائے۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی عادت تھی جب مؤذن قد قامت الصلوٰۃ کہتا تو کھڑے ہو جاتے۔ اور مصنف ابن ابی شیبہ میں سوید بن غفلہ قیس بن ابی حازم، حماد، سعید بن مسیب، عمر بن عبد العزیزؒ کا قول نقل کیا کہ جب مؤذن اقامت شروع کر دے تو قیام واجب ہے۔ اور جب حی علی الصلوٰۃ کہے صفوف میں اعتدال ضروری ہے اور جب اقامت ختم کر لے تو امام کو تکبیر کہہ دینی چاہئے۔ اور بعض حضرات کی رائے ہے کہ جب قد قامت الصلوٰۃ کہہ دے امام تکبیر تحریمہ کہہ کر نماز شروع کر دینی چاہئے یہی امام صاحب کا ایک قول ہے اور امام احمدؒ کا مذہب ہے۔ لیکن عام جمہور علماء کے نزدیک جب تک مؤذن اقامت سے فارغ نہ ہو جائے امام نماز شروع نہ کرے اور یہی امام ابو حنیفہؒ کا مشہور قول ہے اور احناف کا فتویٰ اسی پر ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک جب مؤذن اقامت سے فارغ ہو جائے اس وقت مقتدی کا قیام ہونا چاہئے اور کتب حنفیہ وقایہ وغیرہ میں جو لکھا ہوا ہے کہ حی علی الصلوٰۃ کے وقت کھڑا ہو، اسکا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی مجبوری کی بنا پر اس سے پہلے کھڑا نہ ہو سکے تو حی علی الصلوٰۃ تک کھڑا نہ ہونے کی اجازت ہے۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ اس سے پہلے کھڑا نہ ہو یا حی علی الصلوٰۃ کے وقت کھڑا ہونا ضروری ہے اور ایسا نہ کرنے والا پر اعتراض کرے۔

کیا جو شخص اذان کہے وہی تکبیر پڑھے

الحدیث الشریف: عَنْ زِيَادِ بْنِ الْحَارِثِ الصُّدَائِيِّ ۔ ۔ ۔ إِنْ أُؤَذِّنَ فِي صَلَاةِ الْفَجْرِ ۔ ۔ ۔ وَمَنْ أَذَّنَ فَهُوَ يُقِيمُ الخ

تشریح: اصل مسئلہ تو یہ ہے کہ جو اذان دے وہی اقامت کہے لیکن اگر غیر مؤذن اقامت دیدے تو شوافع و حنابلہ کے نزدیک مطلقا مکروہ ہے خواہ مؤذن کی اجازت ہو یا نہ ہو لیکن اس کے باوجود اقامت ادا ہو جائے گی۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک اگر مؤذن کی اجازت قالی یا حالی ہو تو بلا کراہت جائز ہو جائے گی اور اگر کسی قسم کی اجازت نہ ہو بلکہ وہ ناراض ہو تو مکروہ ہے۔

فریق اول نے زیاد بن الحارث صدائی کی حدیث سے استدلال کیا کہ آپ ﷺ نے صاف فرمایا مَنْ أَذَّنَ فَهُوَ يُقِيمُ۔ امام ابو حنیفہ و مالک رحمہما اللہ کی دلیل دار قطنی کی روایت ہے کہ کبھی حضرت بلال رضی اللہ عنہ اذان دیتے اور ابن ام مکتوم اقامت دیتے اور کبھی اسکے

برعکس ہوتا تھا۔ دوسری دلیل ابوداؤد کی حدیث ہے کہ حضرت عبداللہ کو آپ ﷺ نے حکم دیا کہ بلال کو اذان کی تلقین کرے تو بلال رضی اللہ عنہ نے اذان دی پھر عبداللہ رضی اللہ عنہ کو اقامت دینے کا حکم فرمایا تو معلوم ہوا کہ یہ صورت جائز ہے۔ انہوں نے جو حدیث بیان کی اس کا جواب یہ ہے کہ قرائن سے معلوم ہو گیا کہ زیاد ناراض ہوں گے یا اس میں استحباب بیان کرنا مقصود ہے۔

بَابُ فَضْلِ الْأَذَانِ وَإِجَابَةِ الْمُؤَذِّنِ (اذان اور اسکے جواب کی فضیلت)

قیامت کے دن مؤذن معزز ہونگے

الحدیث الشریف: عَنْ مُعَاوِيَةَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ الْمُؤَذِّنُونَ أَطْوَلُ النَّاسِ أَعْنَاقًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ

تشریح: حدیث ہذا کی شرح میں بہت سے اقوال نقل کئے گئے۔ (۱) ابو بکر بن العربی کہتے ہیں کہ اس سے مراد زیادہ عمل والے ہونگے۔ (۲) بعض نے کہا وہ اللہ کی رحمت کی طرف زیادہ شوق کرنے والے ہوں گے کیونکہ جب کسی چیز کی طرف شوق کر دیکھا جاتا تو گردن لمبی کر کے جھانک کر دیکھتے ہیں۔ (۳) بعض نے کہا اس سے مراد یہ ہے کہ وہ لوگ معزز ہوں گے۔ اس لئے کہ باعزت آدمی گردن اونچی و لمبی کر کے بیٹھتا ہے۔ بخلاف ذلیل آدمی کے وہ گردن جھکا کر بیٹھتا ہے۔ (۴) بعض نے کہا اس سے سردار ہونا مراد ہے اس لئے کہ رؤساء کی گردن اونچی ہوتی ہے۔ (۵) بعض نے کہا کہ قیامت کے دن پسینہ کیوجہ سے لوگوں کی گردن تک ڈوب جائے گی۔ اس وقت مؤذنین کی گردن لمبی ہو گی تاکہ پسینہ سے بچ جائے۔ (۶) قاضی عیاض وغیرہ نے کہا کہ یہ بکسر ہمزہ ہے باب افعال کا مصدر ہے جس کے معنی اسراع (جلدی جانا) ہیں مطلب یہ ہے کہ وہ بہت جلدی جنت کی طرف جائیں گے۔

اذان کا جواب کس طرح دیا جائے

الحدیث الشریف: عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ أَنَّهُ سَمِعَ... إِذَا سَمِعْتُمُ الْمُؤَذِّنَ فَقُولُوا الخ

تشریح: اجابت مؤذن کی دو قسمیں ہیں۔ ایک اجابت فعلی یعنی اذان سن کر جماعت کی طرف جانا۔ یہ ہمارے نزدیک واجب ہے دوسروں کے بہت اقوال ہیں۔ جنکی تفصیل جماعت کے حکم میں آئے گی۔ دوسری قسم اجابت قولی جس کا ذکر اس حدیث میں ہے اسکے بارے میں اختلاف ہے۔ چنانچہ اہل ظواہر اور بعض حنفیہ اور ابن وھب مالکی اس کے وجوب کے قائل ہیں اور امام شافعی، مالک، احمد اور جمہور فقہاء رحمہم اللہ وجوب کے قائل نہیں بلکہ استحباب کے قائل ہیں۔ اور یہ اکثر احناف کا قول ہے۔ فریق اول استدلال پیش کرتے ہیں حدیث مذکور سے کہ یہاں امر کا صیغہ ہے جو وجوب پر دال ہے۔ فریق ثانی دلیل پیش کرتے ہیں مسلم شریف کی حدیث انس رضی اللہ عنہ سے کہ آپ ﷺ نے ایک مؤذن کی تکبیر سن کر فرمایا علی الفطرۃ تو یہاں آپ نے مؤذن کے الفاظ کی طرح نہیں دوہرایا۔ تو معلوم ہوا کہ یہ واجب نہیں ہے۔ انہوں نے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ امر استحباب پر محمول ہے۔ دلیل حضور ﷺ کا فعل ہے۔

دوسرا مسئلہ: اس میں یہ ہے کہ امام شافعی و اہل ظواہر کہتے ہیں کہ پوری اذان، مؤذن کے مانند کہنا چاہیئے حتیٰ کہ حیعلتین کے جواب میں بھی وہی کہنا چاہیے اور امام ابو حنیفہ و احمد رحمہما اللہ کے نزدیک حیعلتین کے جواب میں حوقلہ کہنا چاہئے۔ اول فریق کی دلیل حدیث مذکور ہے اسی طرح بخاری شریف میں حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے فقولو امثل مایقول الموذن۔

اس میں کوئی استثناء نہیں ہے۔احناف کی دلیل مسلم شریف میں حضرت عمرؓ کی حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے حی علی الصلوٰۃ کے جواب میں لاحول ولاقوۃ الخ کہا۔اسی طرح معاویہ کی حدیث ہے بخاری شریف میں جس میں لاحول کہنے کاذکر ہے نیز جب مؤذن حی علی الصلوٰۃ والفلاح سے لوگوں کو نماز و کامیابی کی طرف بلارہاہے تو اگر لوگ بھی یہی الفاظ کہیں تو ایک قسم کا استہزاء ہو گا۔لہٰذا یہ الفاظ نہیں کہنا چاہئے بلکہ اس وقت نفس و شیطان دھوکہ دیں گے۔لہٰذا اس سے بچنے کیلئے لاحول ہی مناسب ہے۔

انہوں نے جو حدیث پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ وہ مجمل ہے اور ہماری حدیث مفسر ہے،لہٰذا اس پر عمل کیا جائے گا،یا اکثریت کے اعتبار سے مثل کہا گیا یا مثل سے مراد اس کے مناسب الفاظ ہیں۔اور حیعلتین کیلئے مناسب حوقلہ ہے۔علامہ ابن ھمام نے کہا کہ دونوں کو جمع کر لیا جائے تاکہ دونوں روایت پر عمل ہو جائے۔لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ حدیث کا مقصد یہ نہیں ہے بلکہ مقصد یہ ہے کہ کبھی حیعلتین کے جواب میں وہی کہا جائے اور کبھی حوقلہ کہا جائے۔

مغرب کی اذان کے بعد نفل کا حکم

الحدیث الشریف :عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ مُغَفَّلٍ . . . بَيْنَ كُلِّ أَذَانَيْنِ صَلاَةٌ بَيْنَ كُلِّ أَذَانَيْنِ صَلاَةٌ ثُمَّ قَالَ فِي الثَّالِثَةِ لِمَنْ شَاءَ الخ

تشریح:اس حدیث کے ظاہری الفاظ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مغرب کی اذان واقامت کے درمیان بھی کوئی نماز مشروع ہے۔چنانچہ اسکے بارے میں ائمہ کرام کے درمیان کچھ اختلاف ہے۔امام شافعیؒ واحمدؒ کے ایک قول کے مطابق رکعتین قبل المغرب مستحب ہیں۔اور امام ابو حنیفہ ومالک کے نزدیک فی نفسہ تو جائز ہیں مگر تاخیر مغرب کی وجہ سے مکروہ لغیرہ ہے۔شوافع استدلال کرتے ہیں حدیث مذکور سے جس میں ہر اذان واقامت کے درمیان دو رکعت کاذکر ہے اس میں مغرب بھی شامل ہے۔دوسری دلیل عبداللہ بن مغفل کی دوسری روایت بخاری شریف کے دو مقام پر آئی ہے،صلوا قبل صلوٰۃ المغرب الخ۔

امام ابو حنیفہؒ اور مالکؒ کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے ابوداؤد میں ما رأیتُ أحدا علی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم یصلیهما ای رکعتین قبل المغرب۔دوسری دلیل ابراہیم نخعی کا قول ہے لم یصل ابوبکر ولا عمر ولا عثمان قبل المغرب رکعتین (رواہ البیهقی)۔اگر مستحب ہوتی تو خلفاء ثلاثہ کبھی کبھی ضرور پڑھتے نیز دوسری بات یہ ہے کہ قوی احادیث سے تعجیل مغرب کی بہت تاکید کی گئی۔اس لئے بالاتفاق تاخیر مغرب مکروہ ہے۔اب اگر اس سے قبل دو رکعت پڑھی جائے تو فرض میں تاخیر ہونے کا قوی اندیشہ ہے لہٰذا نہ پڑھنے میں احتیاط ہے۔

انہوں نے جو پہلی حدیث پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ مسند بزاز اور دار قطنی میں مغرب کا استثناء موجود ہے اگرچہ بعض لوگوں نے اس پر کلام کیا۔لیکن اکثر محدثین کے نزدیک یہ استثناء صحیح ہے۔دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ اس میں صرف اباحت بیان کرنا مقصود ہے۔اور اس کا منشاء یہ تھا کہ معلوم ہو جائے کہ عصر کے بعد جو وقت مکروہ ہے وہ غروب شمس سے ختم ہو جاتا ہے فرض پڑھنے تک باقی نہیں رہتا۔

امام مقتدیوں کی نماز کا ذمہ دار ہے

الحدیث الشریف :عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْإِمَامُ ضَامِنٌ وَالْمُؤَذِّنُ مؤتمن الله الخ

تشریح:یہاں ضامن کے چند معانی ہیں ایک ہے رعایت و نگرانی کرنے والا تو اس وقت مطلب یہ ہو گا کہ امام صرف

مقتدیوں کی نماز کی نگرانی کرنے والا ہے کہ اسکے عدد رکعات سے مقتدیوں کے عدد رکعات ہو گا۔ اس معنی کو شوافع نے اختیار کیا اس لئے ان کے نزدیک امام اور مقتدیوں کی نماز الگ الگ ہے۔ امام کی نماز کے فساد سے مقتدیوں کی نماز فاسد نہیں ہو گی۔ احناف کے یہاں اس کے دو معنی ہیں پہلے معنی ہیں کفیل وذمہ دار کے۔ کہ امام مقتدیوں کی نماز کا کفیل وذمہ دار ہے۔ اس لئے صحت وفساد صلوۃ امام سرایت کرے گی مقتدیوں کی نماز کی طرف اسی لئے احناف کے یہاں قرأت کا ذمہ دار امام ہے مقتدی نہیں۔ دوسرے معنی ضمن میں رکھنے کے ہیں یعنی امام کی نماز مقتدیوں کی نماز کو ضمن میں رکھنے والی ہے۔ اس لئے مساوی ہونا چاہیئے۔ اسی لئے احناف کے نزدیک متنفل کے پیچھے مفترض کی اقتداء صحیح نہیں۔ اور احناف کے یہ معنی زیادہ اقرب الی السنۃ و تعامل صحابہ ہیں اور اس کی تائید ہوتی ہے۔ سہل بن سعد کے واقعہ سے کہ وہ نماز پڑھانے میں احتیاط کرتے تھے۔ جب لوگوں نے وجہ پوچھی تو یہ حدیث بیان کی۔

معاوضہ لئے بغیر اذان دی جائے

الحدیث الشریف: عَنْ عُثْمَانَ . . . أَنْتَ إِمَامُهُمْ وَاقْتَدِ بِأَضْعَفِهِمْ وَاتَّخِذْ مُؤَذِّنًا لَا يَأْخُذُ عَلَى أَذَانِهِ أَجْرًا الخ

تشریح: یہاں یہ بیان کیا گیا ہے کہ ایسا مؤذن رکھنا چاہئے جو اذان پر اجرت نہیں لیتا ہے۔ اس سے اجرت علی الطاعۃ کا مسئلہ پیدا ہوتا ہے۔ مثلاً اجرت علی تعلیم العلوم الدینیۃ و اجرت علی الامامۃ و الاذان و الاقامۃ وغیرہا۔ تو اسکے حکم میں اختلاف ہے۔ شوافع مطلقا جائز قرار دیتے ہیں اور حنفیہ کا اصل مسلک یہ ہے کہ اجرت علی الطاعۃ ناجائز ہے اور حنابلہ کا بھی یہی مسلک ہے۔ شوافع دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابو سعید خدری ؓ کی حدیث سے جو بخاری شریف میں تفصیل سے موجود ہے کہ انہوں نے ایک مار گزیدہ پر سورۂ فاتحہ پڑھ کر دم کیا اور اس کے عوض میں بکریوں کا ایک ریوڑ وصول کیا تھا اور آپ ﷺ نے اس کی تقریر فرمائی۔ احناف دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابی بن کعب کی حدیث سے کہ انہوں نے تعلیم قرآن پر ایک قوس بطور اجرت وصول کی تھی حضور ﷺ کو صبر پہنچنے کے بعد سخت وعید ارشاد فرمائی۔ اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی حدیث مذکور سے بھی ناجائز معلوم ہوتا ہے۔ شوافع کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ مسئلہ ہے اجرت علی الطاعت کا اور یہاں اجرت علی الطاعۃ نہیں ہے بلکہ یہ اجرت علی الدواء ہے اور اس کے قائل ہم بھی ہیں اسی لئے احناف فرماتے ہیں کہ مریض کیلئے یا تجارت وغیرہ دنیوی کسی غرض کے لئے ختم قرآن کرانا اور اس پر اجرت لینا جائز ہے۔ تو متقدمین حنفیہ کا قول اس مسئلہ میں عدم جواز کا ہے۔ لیکن متاخرین نے ضرورت کی بناء پر جواز کا فتویٰ دیا ہے۔ کہ قرون اولیٰ میں معلمین ائمہ ومؤذنین کو بیت المال سے وظیفہ دیا جاتا تھا۔ اسلئے اس کو بلا معاوضہ خدمت کرنے میں کوئی دشواری نہیں تھی۔ پھر جب یہ سلسلہ ختم ہو گیا اور وظائف بند ہو گئے تو تعلیم، اذان، امامت، افتاء میں خلل پیدا ہونے لگا۔ اور تمام دینی شعائر میں بد انتظامی ہونے لگی۔ اور ہر دلوں میں تعلیمی ذوق وشوق نہیں رہا کہ بلا اجرت تعلیم دیں، بنابریں متاخرین نے ان چیزوں پر اجرت لینے کی اجازت دے دی۔ چونکہ یہ ضرورت کی بناپر ہے۔ والضرورۃ تتقدر بقدر الضرورۃ۔

اس پر دوسرے طاعات کو قیاس کرنا صحیح نہیں ہو گا۔ اس لئے ختم تراویح پر اجرت بنام ہدیہ لینا جائز نہیں ہو گا۔

وقت سے پہلے اذان دینے کا حکم

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عُمَرَ . . . قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ بِلَالًا يُؤَذِّنُ بِلَيْلٍ فَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتّٰى الخ

تشریح: اس میں سب کا اتفاق ہے کہ فجر کے علاوہ بقیہ نمازوں میں قبل الوقت اذان دینا کافی نہیں۔ فجر کے بارے میں اختلاف ہے ائمہ ثلاثہ اور قاضی ابویوسف کے نزدیک فجر کی اذان قبل از وقت جائز ہے اور امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما اللہ کے نزدیک دوسری نمازوں کی طرح فجر میں بھی قبل الوقت اذان دینا جائز نہیں یعنی کافی نہیں۔ اگر دیدے تو وقت ہونے پر اعادہ ضروری ہے۔ ائمہ ثلاثہ مذکورہ حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں بلال رضی اللہ عنہ کا رات میں اذان دینا بیان کیا گیا طرفین کی دلیل حضرت بلال رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ترمذی میں کہ انہوں نے ایک دن فجر کی اذان وقت سے پہلے دے دی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو اعادہ اذان کا حکم دیا اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے مؤذن کا واقعہ ہے کہ انہوں نے اعادہ کا حکم دیا اگر قبل الوقت اذان دینا کافی و جائز ہوتا تو اعادہ کا حکم نہ دیتے۔ دوسری دلیل ابوداؤد میں اسی بلال رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لا تؤذن حتی یستبین لک الفجر ھکذا ومد یدیہ عرضاً۔ تیسری دلیل حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے الامام ضامن والمؤذن مؤتمن رواہ الترمذی و ابوداؤد۔ یہاں مؤذن کو وقت کا امین کہا گیا اگر وقت سے پہلے اذان دیدے تو خیانت ہو گی۔ چوتھی دلیل یہ ہے کہ اذان کا مقصد ہے اعلام چنانچہ وقت اور قبل الوقت اذان دینے سے بجائے اعلام کے تجہیل وقت لازم آئے گی نیز جب صلوات اربعہ میں جائز نہیں تو اس میں بھی جائز نہیں ہوگا۔ بہر حال روایات و قیاس صریح مسلک احناف پر دال ہیں لہذا اسکو ترجیح ہو گی۔
فریق اول نے جو بلال رضی اللہ عنہ کی اذان سے دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ ہم کب انکار کرتے ہیں کہ رات میں نہیں ہوتی تھی لیکن وہ اذان کس کی تھی۔ آیا فجر کی تھی یا اور کسی کی مذکور نہیں بلکہ دوسری روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ سحری و تہجد کے لئے تھی جیسا کہ بخاری شریف میں حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے لا یمنعن احدکم اذان بلال من سحورہ فانہ ینادی بلیل لیرجع قائمکم ولینتبہ نائمکم تو صاف معلوم ہوا کہ یہ اذان سحری و تہجد کیلئے تھی فجر کی نہ تھی اگر بالفرض مان لیا جائے کہ یہ فجر کے لئے تھی تو دلیل اس وقت بن سکتی ہے جبکہ اسی پر اکتفاء کیا جاتا ہے حالانکہ کسی روایت میں مذکور نہیں ہے کہ اسی سے نماز پڑھی جاتی تھی بلکہ تمام روایات میں ہے کہ وقت ہونے پر پھر اذان دی جاتی تھی اور خود ان کی استدلال کردہ حدیث میں یہ الفاظ ہیں حتی ینادی ابن ام مکتوم رضی اللہ عنہ لہذا حدیث مذکور سے ان کا استدلال کسی طرح صحیح نہیں۔

اگر فجر کی نماز قضاء ہوجائے تو کس طرح ادا کرے

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . . . فَلَمْ يَسْتَيْقِظْ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الخ

تشریح: نماز کے وقت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جو کبھی سو جاتے تھے یا کبھی نماز میں نسیان ہو جاتا تھا یہ آپ کی غفلت کی وجہ سے نہیں بلکہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے تکوینی طور پر کیا جاتا تھا کہ سونے کے بعد یا نسیان کے بعد اس کی قضا کی عملی تعلیم ہو جائے۔ چنانچہ مؤطا مالک میں روایت ہے انی لا انسی ولکن انسی لیسن۔

اشکال: پھر یہاں بعض لوگوں نے اشکال کیا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے ان عینای تنامان ولا ینام قلبی تو جب قلب نہیں سوتا ہے پھر آپ سے ذہول عن الوقت کیسے ہوا۔

جواب: تو اس کا جواب یہ ہے کہ طلوع شمس کا ادراک آنکھ سے ہوتا ہے قلب سے نہیں ہوتا اور آنکھ سوئی ہوئی ہے اس لئے ذہول ہوا فلا اشکال فیہ۔ اور بعض حضرات نے یہ جواب دیا کہ والقلب یقظان صرف حدث کے معاملہ کے ساتھ متعلق ہے کہ

آپ کو نیند کی حالت میں بھی حدث واقع ہو تو اس کا احساس ہوتا تھا بنابریں آپ کی نیند ناقض وضو نہیں تھا بخلاف دوسروں کے نوم کی حالت میں حدث کی خبر نہیں ہوتی اس لئے ناقض وضو ہے تو جب والقلب یقظان والی حدیث صرف حدث کے متعلق ہے بنابریں طلوع شمس وغیرہ کو اس سے کوئی تعلق نہیں۔ فلہذا کوئی اشکال نہیں۔

پھر یہاں روایات میں کچھ تعارض ہے کیونکہ حدیث الباب میں ہے کہ حضور ﷺ سب سے پہلے بیدار ہوئے اور بخاری و مسلم کی روایت میں ہے کہ سب سے پہلے حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ بیدار ہوئے پھر حدیث الباب میں ہے کہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ پہرادے رہے تھے اور طبرانی کی روایت میں ہے کہ ذو مخبرہ تھے۔ تو حافظ ابن حجر اور علامہ سیوطی رحمہما اللہ نے جواب دیا کہ واقعات متعدد تھے لہذا کوئی تعارض نہیں اس حدیث میں اور کچھ مسائل ہیں جو آئندہ آئیں گے۔

بَابُ الْمَسَاجِدِ وَمَوَاضِعِ الصَّلٰوۃِ (مساجد اور مقامات نماز کا بیان)

کعبہ کے اندر نماز پڑھنے کا حکم

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: لَمَّا دَخَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْبَيْتَ دَعَا فِي نَوَاحِيهِ كُلِّهَا وَلَمْ يُصَلِّ حَتّٰى خَرَجَ مِنْهُ الخ

تشریح: حدیث ہذا سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے بیت اللہ کے اندر نماز نہیں پڑھی، اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ آپ نے اندر دو رکعت نماز پڑھی فتعارضا۔ تو بعض حضرات نے یہ جواب دیا کہ دخول بیت اللہ دو مرتبہ ہوا ایک مرتبہ نماز پڑھی جس کا بیان ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے اور ایک مرتبہ نماز نہیں پڑھی جس کا بیان اسامہ نے کیا لیکن یہ روایات و تواریخ کے خلاف ہے۔ کیونکہ بعد الھجرت ایک مرتبہ دخول بیت اللہ ثابت ہے اس لئے صحیح جواب یہ ہے کہ حدیث بلال رضی اللہ عنہ مثبت ہے اور اثبات کی ترجیح ہوتی ہے۔ یا تو اسامہ دعا میں مشغول ہو گئے تھے۔ اور حضور ﷺ کو نماز پڑھتے ہوئے نہیں دیکھا بنابریں انکار کیا۔

بیت اللہ کے اندر فرض نماز کا حکم : پھر بیت اللہ کے اندر نفل پڑھنے کے جواز میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ کیونکہ حضور ﷺ سے ثابت ہے البتہ فرض کے بارے میں کچھ اختلاف ہے چنانچہ امام مالک و احمد رحمہما اللہ کے نزدیک جائز نہیں۔ امام ابو حنیفہ و شافعی رحمہما اللہ کے نزدیک فرض پڑھنا بھی جائز ہے۔ اور یہی جمہور علماء کی رائے ہے۔ امام مالک اور احمد رحمہما اللہ دلیل پیش کرتے ہیں آیت قرآنی سے فَوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ شَطْرَهٗ یہاں کعبہ کی طرف متوجہ ہو کر نماز پڑھنے کا حکم ہے، اور ظاہر بات ہے کہ اندر نماز پڑھنے سے بعض حصہ کی طرف توجہ نہیں ہو گی۔ بلکہ پیٹھ دینا ہو گا۔ اسلئے فرض نماز نہیں ہو گی۔ اور نوافل میں چونکہ شرعاً کچھ مساہلت ہے۔ نیز اسکے بارے میں نص وارد ہے بنابریں خلاف قیاس نفل جائز ہے۔

دلائل: امام ابو حنیفہ و شافعی رحمہما اللہ کی دلیل قرآن کریم کی آیت ہے اَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّآئِفِيْنَ وَالْعٰكِفِيْنَ وَالرُّكَّعِ السُّجُوْدِ۔ یہاں مطلق نماز کیلئے بیت اللہ پاک کرنے کا حکم دیا لہذا ہر قسم کی نماز صحیح ہو گی۔ خواہ فرض ہو یا نفل۔ نیز استقبال کعبہ میں استیعاب شرط نہیں ہے بعض کا استقبال ہی کافی ہے۔ بنابریں عدم جواز کی کوئی وجہ نہیں۔

جواب: انہوں نے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہ حکم اطرافی کیلئے۔ نیز کعبہ کے اندر نماز پڑھنے میں بعض کعبہ کا تو استقبال ہوا اور یہی کافی ہے۔ لما مضی۔ پورے کعبہ کا استقبال شرط نہیں۔

مسجد حرام میں ایک نماز ایک لاکھ کے برابر ہے

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَاةٌ فِي مَسْجِدِي هَذَا خَيْرٌ الخ

تشریح: یہاں خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ صَلَاةٍ کا ذکر ہے۔ اور ابن ماجہ میں خمسین الف کا ذکر ہے فتعارضا۔ تو آسان جواب یہ ہے کہ عدد میں مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں کہ ایک کے ذکر کرنے سے دوسرے کی نفی نہیں ہوتی یا تو یہ کہا جائے کہ حضور ﷺ کو پہلے الف کی وحی آئی پھر مزید اضافہ کر کے خمسین الف کی وحی بھیجی گئی۔ یا تفاوت اخلاص کے اعتبار سے تفاوت ثواب کا بیان کیا گیا۔ دوسری بات اس حدیث میں یہ ہے کہ یہاں اصل ثواب کا بیان ہے کہ مسجد نبوی ﷺ میں نماز پڑھنے کا اصل ثواب دوسری کسی مسجد میں نماز پڑھنے کے اصل ثواب سے پچاس ہزار گونہ زیادہ ہوگا۔ فضل ثواب کے ساتھ حدیث کا تعلق نہیں ہے۔ اس لئے دوسری مسجدوں میں نماز پڑھنے کا فضل ثواب مسجد نبوی ﷺ میں نماز کے اصل ثواب سے زیادہ ہو سکتا ہے۔

تیسری بحث: اس میں یہ ہے کہ فضیلت آیا اس خاص مسجد کے لئے ہے جو حضور ﷺ کے زمانہ میں بنائی گئی تھی یا بعد میں جو اضافہ کیا گیا وہ بھی شامل ہے۔ تو امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ یہ فضیلت صرف حضور ﷺ کے زمانے کی مسجد کے ساتھ خاص ہے بعد کے حصہ میں شامل نہیں ہے۔ اور احناف و جمہور کے نزدیک یہ عام ہے ہر حصہ کیلئے خواہ حضور ﷺ کے زمانے میں ہو یا بعد میں جو بڑھایا گیا ہو اصل میں اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ جہاں اسم و اشارہ جمع ہو جاتے ہیں وہاں نوویؒ وغیرہ کے نزدیک اشارہ غالب ہوتا۔ اور یہاں اشارہ اس حصہ کی طرف تھا جو حضور ﷺ کے زمانے میں تھا۔ لہٰذا وہی مراد ہوگا اور جمہور کے نزدیک اسم غالب ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ عام ہوگا۔ اور اس کی تائید ہوتی ہے دوسری ایک روایت سے چنانچہ آپ نے فرمایا ولو مد مسجدی الی صنعاء لکان مسجدی۔ نیز مسجد حرام وغیرہ میں اس قسم کی تعمیم کا لحاظ خود امام نووی بھی کرتے ہیں۔

چوتھی بحث: ہے الا المسجد الحرام کے استثناء میں، اس میں تین احتمال ہیں:

(۱) مسجد نبوی ادوسری مسجدوں سے افضل ہے سوائے مسجد حرام کے کہ وہ اس سے افضل ہے۔ (۲) دوسری یہ ہے کہ مسجد نبوی ﷺ دوسری مسجدوں سے ایک ہزار ۱۰۰۰ درجہ افضل ہے سوائے مسجد حرام کے کیونکہ اس سے اتنا زیادہ افضل نہیں بلکہ اس سے کم افضل ہے مثلاً دو ایک سو درجہ ہے۔ (۳) تیسری صورت یہ ہے کہ مسجد نبوی ﷺ ایک ہزار درجہ افضل ہے سوائے مسجد حرام کے کہ اس سے افضل نہیں بلکہ برابر۔ تیسری صورت کا قائل کوئی نہیں۔ دوسری صورت کے قائل امام مالکؒ ہیں۔ اس لئے وہ فرماتے ہیں کہ مسجد نبوی ﷺ افضل ہے مسجد حرام سے۔ اور ان کے نزدیک تفصیل یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ کا جسم اطہر زمین کے جس حصہ سے متصل ہے وہ پوری سرزمین یہاں تک کہ عرش و کرسی سے بھی افضل ہے۔ اسکے بعد سب سے افضل کعبہ شریف ہے پھر مسجد نبوی ﷺ پھر مسجد حرام اسکے بعد مدینہ پھر مکۃ المکرمہ۔ لیکن امام ابو حنیفہ و شافعی و احمد و جمہور علماء رحمہم اللہ پہلی صورت کے قائل ہیں۔ امام مالکؒ دلیل پیش کرتے ہیں نبی کریم ﷺ کی دعاؤں سے آپ نے دعا فرمائی اللّٰھم اجعل بالمدینۃ ضعفی ماجعلت بمکۃ من البرکۃ۔ نیز مسجد نبوی ﷺ حضور ﷺ کی جائے صلوۃ ہے اور آپ نے بنائی اور مسجد حرام حضرت ابراہیم علیہ السلام کی جائے صلوۃ ہے اور ان کی بنا ہے۔ اور ظاہر بات ہے کہ حضور ﷺ کی جائے صلوۃ اور آپ کی بنا سب سے افضل ہو گی۔ جمہور ائمہ کی دلیل قرآن کریم کی آیت ہے اِنَّ اَوَّلَ بَيْتٍ وُّضِعَ لِلنَّاسِ اس آیت میں متعدد اعتبار سے مسجد حرام کی افضلیت ثابت ہوتی۔ (۱) اسکا واضع اللہ تعالیٰ ہے۔ (۲) اس کو اہل جہاں کی

ہدایت قرار دی گئی۔ (۳) نیز جائے امن قرار دیا گیا۔ (۴) اس کی زیارت کو فرض قرار دیا گیا لہٰذا مسجد حرام افضل ہو گی۔ امام مالکؒ نے جو دلائل پیش کئے وہ سب جزوی وعارضی ہیں۔ اور مسجد حرام کی فضیلت کلی وذاتی ہے۔ لیکن حضور ﷺ کے روضۂ اقدس کعبہ، عرش وکرسی سے افضل ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔

تین مساجد کے علاوہ کسی مسجد کیلئے سفر کرنا منع ہے

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تُشَدُّ الرِّحَالُ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ الخ

تشریح: شد کے معنی باندھنا، اور رحال کے معنی کجاوہ۔ اب مطلب ہو گا کجاوہ نہیں باندھا جائے گا۔ اور چونکہ سفر کے وقت سواری پر کجاوہ باندھتے ہیں تو یہ لفظ کنایہ ہو گا۔ سفر کرنے سے تو اب مطلب یہ ہو جائے گا کہ سفر نہیں کیا جائے گا مگر تین مسجدوں کی طرف، اب یہاں استثناء مفرغ ہے مستثنیٰ منہ مذکور نہیں، تو ایک مستثنیٰ منہ نکالنا پڑے گا۔ تو حافظ ابن تیمیہ عام مستثنیٰ منہ مانتے ہیں یعنی لا تشد الرحال الی موضع الا الی الخ۔ ترجمہ یہ کرتے ہیں کہ مساجد ثلاثہ کے علاوہ اور کسی جگہ کی طرف سفر نہ کرو اور اس عموم میں نبی کریم ﷺ کی قبرِ مبارک بھی داخل ہے۔ لہٰذا اسکی زیارت کیلئے سفر کرنا جائز نہیں۔ البتہ اگر مسجدِ نبوی ﷺ کی نیت سے سفر کرے تو پھر زیارتِ قبرِ مبارک مستحب ہے۔ لیکن جمہورِ امت قبرِ مبارک کی زیارت کو اقرب قربات شمار کرتے ہیں اور اس پر اجماع قولی وفعلی ہے۔ نیز سنتِ نبویہ بھی اس پر دال ہے۔ ابن تیمیہ نے مستثنیٰ منہ عام نکال کر جو دلیل پیش کی جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں مستثنیٰ منہ عام نکالنے کی صورت میں بہت سے اشکالات پیش آئیں گے کیونکہ اس سے ہر قسم کے اسفار منع ہو جائیں گے۔ مثلاً سفر برائے طلبِ علم وتجارت وزیارتِ اخوان حالانکہ یہ باطل ہے۔ اسلئے مستثنیٰ منہ عام نہیں نکالا جا سکتا ہے بلکہ کسی خاص امر کو نکالا جائے گا۔ جو اس مقام کے مناسب ہو اور وہ یہاں مسجد ہے کیونکہ مستثنیٰ مساجد ہے۔ تو مطلب یہ ہو گا کہ مساجد ثلاثہ کے علاوہ اور کسی مسجد کی طرف سفر نہیں کرنا چاہیئے کیونکہ ثواب ہر مسجد میں برابر ہے۔ پھر جب مسندِ احمد کی روایت میں صراحۃً مسجد مستثنیٰ منہ مذکور ہے۔ تو مستثنیٰ منہ نکالنے کی زحمت اٹھانے کی ضرورت نہیں۔ چنانچہ روایت ہے لا ینبغی للمطی ان یشد رحلہ الی مسجد الا المسجد الحرام الخ تو معلوم ہوا کہ یہاں سفر برائے مسجد سے تعرض کیا گیا دوسرے اسفار کے ساتھ حدیث کا کوئی تعلق نہیں لہٰذا اس سے ابن تیمیہ کا استدلال صحیح نہیں۔

اصل بات یہ ہے کہ حدیث ہذا سے مساجد ثلاثہ کی فضیلت بیان کرنا مقصود ہے کہ ان میں من انہ مسجد اپنی ذاتی فضیلت موجود ہے بخلاف دوسری مسجدوں کے ان میں من انہ مسجد کوئی ذاتی فضیلت نہیں بلکہ سب برابر ہیں۔ کسی میں زیادہ ثواب نہیں۔ ہاں دوسرے عوارض کی وجہ سے کسی میں ثواب زیادہ ہو سکتا ہے مثلاً کسی میں لوگ زیادہ ہوتے ہیں وغیرہ۔ لہٰذا مساجد ثلاثہ کی طرف سفر کرنے میں زیادہ ثواب ہو گا۔ اور کسی مسجد من انہ مسجد کی طرف سفر کرنے میں کوئی ثواب نہیں ہو گا۔ لہٰذا سفر کرنا بیکار ہو گا سفر کے جواز وعدمِ جواز کی بحث نہیں۔ لہٰذا ابن تیمیہ کا استدلال باطل ہے۔

ریاض الجنہ

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ..... مَا بَيْنَ بَيْتِي وَمِنْبَرِي رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ، وَمِنْبَرِي عَلَى حَوْضِي الخ

تشریح: اس حدیث کے مطلب میں مختلف اقوال ہیں بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس میں عبادت و ذکر اذکار کرنا، دخول جنت کا سبب ہوتا ہے...... جیسا کہ حلقۂ ذکر کو رِیَاضِ الْجَنَّۃ کہا گیا۔ اور بعض فرماتے ہیں کہ حصول رحمت و سعادت میں یہ ٹکڑا جنت کے باغ کے مانند ہے۔ مگر حافظ ابن حجر وغیرہ اکثر علماء فرماتے ہیں کہ یہ حدیث اپنے ظاہر پر محمول ہے کہ یہ حصہ اصل میں جنت کا ایک ٹکڑا ہے۔ جو وہاں سے لایا گیا جیسا کہ حجر اسود کے بارے میں کہا گیا پھر قیامت کے روز اپنی جگہ کی طرف اٹھالیا جائے گا۔ یہی صحیح ہے۔ ہمارے شیخ حضرت علامہ سید یوسف بنوریؒ فرماتے ہیں۔ وہاں بیٹھنے سے جو سکون واطمینان ہوتا ہے۔ دنیا کی کسی جگہ میں نہیں ہوتا۔ نہ کھانے پینے کا تصور ہوتا ہے اور نہ پیشاب و پائخانہ کا خیال رہتا ہے۔ بندہ نے بھی اس کا تجربہ کیا۔ بشرطیکہ وہ دل دل ہو۔ لیکن وہ حصہ دنیا میں آنے کے بعد اس کے خصوصی آثار بھوک، پیاس نہ لگنا پیشاب و پائخانہ کا تقاضانہ ہونا۔ باقی نہیں رہے بلکہ دنیا کے آثار مرتب ہونے لگے۔

مِنْبَرِي عَلَى حَوْضِي: کے بارے میں بھی اختلاف کیا گیا۔ کہ آیا حقیقت پر محمول ہے یا مؤول ہے تو کچھ حضرات فرماتے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے کہ میں منبر پر جو وعظ کرتا ہوں اس کو جو سن کر عمل کرے گا قیامت کے دن حوض کوثر کا پانی پیئے گا۔ بعض نے کہا کہ قیامت کے دن آپ کیلئے جو منبر رکھا جائے گا اس کے بارے میں آپ نے خبر دی کہ وہ میرے حوض کے کنارہ پر رکھا جائے گا۔ لیکن یہاں بھی جمہور کہتے ہیں کہ یہ ظاہر و حقیقت پر محمول ہے حوض کوثر پر جو منبر کی جگہ ہے اس کو منتقل کر کے یہاں لایا گیا۔ پھر بروز قیامت اصلی جگہ کی طرف اٹھالیا جائے گا۔

مسجد بنانے کی فضیلت

الحدیث الشریف: عَنْ عُثْمَانَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صلی اللہ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ بَنَى لِلّٰهِ مَسْجِدًا بَنَى اللّٰهُ لَهُ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ الخ

تشریح: یہاں مسجداً کی تنوین تقلیل کیلئے ہے اور بَیْتًا کی تنوین تکثیر و تعظیم کیلئے۔ اب مطلب یہ ہوا کہ جو اللہ تعالیٰ کی رضا مندی کی خاطر چھوٹی سی مسجد بھی بنائے گا اللہ تعالیٰ جنت میں اس کیلئے بہت بڑا ایک گھر بنائے گا۔ اب مسلم شریف کی روایت میں بنی اللہ لہ مثلہ فی الجنۃ۔ میں اشکال ہوتا ہے کہ یہاں دنیا کا گھر ہے اور وہاں جنت کا گھر ہے۔ اور وہاں کی ایک بالشت بھی دنیا ومافیہا سے افضل ہے پھر یہاں بانی بندہ ہے وہاں کا بانی اللہ تعالیٰ۔ لہٰذا مبنی میں رات دن کا فرق ہوگا تو حدیث میں مثلہ کیسے کہا گیا۔ تو علامہ عینیؒ نے دس جوابات کئے ہیں، ان میں سے بعض یہ ہیں۔ کہ یہاں مثلیت بحسبِ کمیت ہے لیکن کیفیت و شان کے اعتبار سے رات دن کا فرق ہوگا۔ اسی کو حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ نے سب سے پسندیدہ جواب قرار دیا۔ بعض نے کہا کہ یہاں کم سے کم ثواب کا ذکر کیا زیادت کی نفی نہیں۔ بعض نے کہا کہ یہاں فضیلت میں مماثلت مراد ہے کہ جیسا کہ مسجد دنیا کے تمام مکانات سے افضل ہے ایسا ہی جنت میں اس کیلئے جو مکان بنایا جائے گا وہ وہاں کے دوسرے مکانات سے افضل ہوگا۔ ہمارے شیخ حضرت علامہ بنوریؒ فرماتے ہیں کہ یہاں مماثلت مبنی میں نہیں بلکہ مصدر بنا میں مماثلت مراد ہے۔ یعنی جیسا بندہ نے اپنے خالق کی رضامندی کیلئے خالص گھر بنایا اسی طرح خالق اپنے بندہ کیلئے خاص ایک گھر بنائے گا اور ظاہر بات ہے کہ بندہ اپنی شان کے مطابق گھر بنائے گا اور اللہ تعالیٰ اپنی شان کے مطابق بنائے گا لہٰذا اب کوئی اشکال باقی نہیں رہا۔ یہاں صحیح ابن خزیمہ کی روایت میں یہ الفاظ ہیں من بنی للہ مسجداً، ولو کمفحص قطاۃٍ أو أصغر منہ یہ حدیث شراح پر مشکل بن گئی کہ اتنی چھوٹی مسجد کا تحقق کیسے ہوگا۔ تو بعض شارحین نے کہا کہ ایک مسجد بہت لوگوں نے شریک ہو کر بنائی کہ ہر ایک کے حصہ

میں پرندے کے گھونسلہ کے برابر ہو تب بھی ہر ایک کیلئے الگ الگ گھر بنایا جائے گا۔ سب کو ایک مشترک گھر نہیں بنایا جائے گا۔ حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ یہ مبالغہ کے لئے ہے اور مبالغہ کے لئے تحقق ضروری نہیں۔ فلا اشکال فیہ

مسجد میں تھوکنے کا کفارہ

الحدیث الشریف: عَنْ أَنَسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْبُزَاقُ فِي الْمَسْجِدِ خَطِيئَةٌ وَكَفَّارَتُهَا دَفْنُهَا الخ

تشریح: یہاں تھوکنے کی ممانعت کی کہ اسکا وہ احترام کرنا ہے جو خالق اور بندہ کے درمیان ہوتا ہے اب امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ مسجد میں مطلقاً تھوکنا منع ہے۔ خواہ سامنے کی طرف ہو یا دائیں، بائیں جانب یا قدم کے نیچے خواہ مجبور ہو یا نہ ہوا گر مجبور ہو جائے تو اپنے کپڑے میں تھوکے اگر مسجد میں تھوک دے تو گناہ کبیرہ کا ارتکاب کیا، اور قاضی عیاض کہتے ہیں کہ مسجد میں تھوکنا جائز نہیں مگر اس شخص کیلئے جو دفن نہ کردے۔ یہی علامہ قرطبی کی رائے ہے اور مسند احمد کی روایت سے اس قول کی تائید ہوتی ہے وہ روایت یہ ہے عن ابی امامة مرفوعامن تنحنح فی المسجد فلم یدفنه فسیئة وان دفنه فحسنة۔ اس میں عدم دفن کی صورت میں سیۂ کہا گیا اصل میں ان دونوں کے اختلاف کا منشاءِ حدیث کا عموم ہے، ایک حدیث میں البزاق فی المسجد خطیئة عام کہا گیا جیسا کہ حدیث مذکور ہے اور دوسری حدیث ابی ہریرہؓ ولیبصق عن یسارہ او تحت قدمه میں عموم موضع کا بیان ہے۔ تو علامہ نوویؒ نے پہلی حدیث کو عام رکھا کہ بزاق فی المسجد مطلقا گناہ ہے اور دوسری حدیث کو خاص کیا خارج مسجد کے ساتھ اور قاضی عیاض نے ثانی حدیث کو عام کیا مسجد و غیر مسجد کیلئے اور پہلی حدیث کو خاص کیا عدم دفن کے ساتھ۔ بعض حضرات نے درمیانی راستہ اختیار کیا کہ اگر مسجد سے نکلنا مشکل ہو تو جائز ہے ورنہ جائز نہیں۔ بندہ کہتا ہے کہ فی الحال اکثر مساجد پختہ ہیں دفن مشکل ہے۔ نیز آداب مسجد کا تقاضہ بھی یہی ہے۔

کسی بھی مسجد کو سجدہ گاہ بنانا حرام ہے

الحدیث الشریف: عَنْ عَائِشَةَ ...... لَعَنَ اللهُ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى اتَّخَذُوا قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ مَسَاجِدَ

تشریح: پہلی امتوں کی دو قسم عادات تھیں۔ ایک یہ تھی کہ انبیاء علیہم السلام کی تعظیم اور انکی عبادت کی غرض سے انکی قبروں کو سجدہ کرتے تھے تو یہ صراحۃً شرک جلی ہے۔ اور دوسری قسم یہ تھی کہ عبادت تو اللہ تعالیٰ کی کرتے تھے لیکن انبیاء علیہم السلام کی تعظیم کی غرض سے ان کی قبروں کو قبلہ بنا کر سجدہ کرتے تھے یہ بھی حرام ہے۔ کیونکہ یہ تشبیہ بالمشرکین ہے اور شرک خفی میں داخل ہے۔ اسلئے آپ نے ان پر لعنت کی اور آپکو یہ خطرہ تھا کہ لوگ میرے بعد میری قبر کے ساتھ یہ معاملہ کر سکتے ہیں اسلئے آپ نے مرض الموت میں یہود و نصاریٰ پر لعنت کر کے اپنی امت کو منع فرمادیا۔

اب اگر کسی نبی یا بزرگ کی قبر کے جوار میں بشرطیکہ سامنے نہ ہو تبرک اور رحمت حاصل کرنے کے لئے نماز پڑھے تو جائز ہے بلکہ اولیٰ ہے لیکن بعض حضرات کہتے ہیں کہ ماحول کا لحاظ کرتے ہوئے بطور سد ذرائع مطلقاً نہ پڑھنا بہتر ہے تاکہ بدعتیوں کی تائید نہ ہو۔ البتہ امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ مطلقا قبر میں نماز پڑھنا جائز نہیں خواہ منبوش ہو یا غیر منبوش قبر کے اندر ہو یا الگ مکان میں۔ یہی عام اہل الظاہر کا مذہب ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک قبر منبوش میں جائز ہے غیر منبوش میں جائز نہیں۔ کیونکہ حدیث شریف میں ہے الارض کلها مسجد الا المقبرة الخ۔ یہاں قبر کا مسجد سے استثناء کیا گیا تو معلوم ہوا کہ جائز نہیں۔ اور امام

شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جب منبوش ہو جائے تو قبر نہیں رہی، اسلئے جائز ہے۔

مقبرہ میں نماز پڑھنے کا حکم: امام ابو حنیفہ اور سفیان ثوری اور امام اوزاعی رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ مقبرہ میں نماز پڑھنا جائز مع الکراہت ہے حرام نہیں۔ یہی امام مالکؒ کا ایک قول ہے۔ کیونکہ بعض احادیث میں مطلقاً جعلت لی الارض کلہا مسجداً آیا ہے اور جہاں منع کیا گیا۔ وہ یہود و نصاریٰ کی مشابہت کی بنا پر ہے اور جب مشابہت نہ ہو تو ممانعت نہیں ہو گی اور انہوں نے المقبرۃ کے استثناء سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے کراہت ثابت ہوتی ہے حرمت ثابت نہیں ہو رہی ہے۔

گھروں میں نماز پڑھنا

الحدیث الشریف :عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اجْعَلُوا فِي بُیُوتِکُمْ مِنْ صَلَاتِکُمْ وَلَا تَتَّخِذُوہَا قُبُورًا

تشریح: مِنْ صَلَاتِکُمْ سے اشارہ کیا ہے کہ بعض نمازوں کو گھروں میں پڑھا کرو وہ نوافل ہیں کیونکہ فرائض کا موضع تو مسجد ہے اور یہ گھر کے حقوق میں سے ہے تاکہ وہ منور اور بابرکت ہوں اور اسکو قبر نہ بناؤ۔ اسکے دو مطلب ہیں ایک یہ ہے کہ قبروں میں جیساکہ عبادت نہیں کی جاتے اور مردے نماز وغیرہ نہیں پڑھتے اگرچہ بعض روایات میں ہے کہ بعض بزرگوں کو قبر میں نماز پڑھتے ہوئے دیکھا گیا نیز حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بارے میں آیا ہے ان کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لیلۃ المعراج میں نماز پڑھتے ہوئے دیکھا لیکن وہ خاص خاص واقعہ ہے اور حکم کلی پر ثابت ہوتا ہے۔ اگر تم بھی گھر میں نماز نہ پڑھو تو تم مردوں کی طرح ہو جاؤ گے اور گھر قبر ہو جائے گا۔ لہٰذا تم گھروں میں نماز پڑھو۔ ذکر اذکار کرو تاکہ وہ قبر کے مانند نہ ہو گویا یہ جملہ پہلے جملہ کی علت بھی ہے۔ دوسرا مطلب یہ ہے کہ تم اپنے گھروں میں مردوں کو دفن نہ کرو۔ کیونکہ اس وقت وہاں نماز پڑھنا منع ہو جائے گا حالانکہ گھروں میں نماز پڑھنے کا حکم ہے۔

مساجد میں نقش ونگار، علامات قیامت میں سے ہے

الحدیث الشریف :عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ مَا أُمِرْتُ بِتَشْیِیدِ الْمَسَاجِدِ

تشریح: علمائے کرام میں اختلاف ہوا کہ مسجدوں کو منقش و مزین کرنا جائز ہے یا نہیں تو بعض حضرات جیسے قاضی شوکانی وغیرہ فرماتے ہیں کہ مطلقاً مکروہ ہے، اور بعض حضرات تفصیل کرتے ہیں کہ بعض صورت میں جائز نہیں ہے اور بعض صورت میں جائز ہے۔ چنانچہ جمہور واحناف فرماتے ہیں اگر محراب یا دوسری جگہ کو اس طرح منقش و مزین کریں کہ مصلی کے دل کو مشغول کر دے تو جائز نہیں اگر ایسا نہ ہو تو جائز ہے۔ یا بطور ریاء وسمعہ و مباہات کیا جائے تو مکروہ ہے۔ مسجد کی بنا چونا وغیرہ سے مضبوط کرنا منقش کرنا جائز ہے۔ قاضی شوکانی وغیرہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کی ظاہری حدیث سے استدلال کیا۔ جمہور دلیل پیش کرتے ہیں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے عمل سے کہ آپ نے منقش پتھروں سے مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم بنائی۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اعتراض کیا تو آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث پیش کی من بنی للہ مسجداً الخ اس میں لفظ عام ہے منقش و غیر منقش سب کو شامل ہے۔ پھر حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم خاموش ہو گئے لہٰذا جواز پر اجماع صحابہ ہو گیا۔ پھر عثمان رضی اللہ عنہ خلفائے راشدین میں ہے اور ان کے بارے میں حکم ہے علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین۔ لہٰذا اس کے جواز میں تو کوئی کلام ہی نہیں بلکہ مستحب ہونا چاہیے۔

شوکانی وغیرہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے جو دلیل پیش کی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں تو وجوب کا نفی کی جیسے ماامرت کالفظ اس پر دال ہے۔ فی نفسہ جواز میں کلام نہیں اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کا قول لتنرخز فنھا محمول ہے فخر ومباھات پر یا مصلی کا دل مشغول ہونے کی صورت پر۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اگر متولی اپنے ذاتی مال سے نقش و نگار کرے تو جائز ہے اور اگر مال وقف سے کرے تو جائز نہیں۔ متولی ضامن ہوگا۔

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اس زمانے میں چونکہ لوگ اپنے گھروں کو عالیشان اور منقش کر کے بناتے ہیں اور مساجد کے بارے میں بھی عام رواج ہو گیا۔ تزئین و نقش و نگار کا اور خود واقف بھی ایسا کرتے ہیں اور دوسروں کو بھی نہیں روکتے اس لئے اس زمانے میں نقش و نگار کرنا جائز ہے۔ بلکہ مستحسن ہے تاکہ غیر مسلمین مساجد کو حقارت کی نظر سے نہ دیکھیں اور لوگ مساجد کو عظمت کی نظر سے دیکھیں اور ایسی صورت میں مال وقف سے بھی کرنا جائز ہے۔

اللہ تعالی کو خواب میں دیکھنا

الحدیث الشریف: عَنْ عَبْدُ الرَّحْمٰنِ بْنُ عَیَّاشٍ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ رَأَیْتُ رَبِّیْ عَزَّ وَجَلَّ فِیْ أَحْسَنِ صُوْرَۃٍ الخ

تشریح: یہاں رؤیت میں دو احتمال ہیں۔(۱) خواب کی رؤیت ہے جیسا کہ بعض روایات میں صراحۃً نوم کی حالت موجود ہے۔ یہاں کوئی اشکال نہیں کہ خواب میں غیر متشکل اشیاء کو دیکھا جاتا ہے لہٰذا خدا تعالی کی صورت دیکھنے میں کوئی اشکال نہیں۔ (۲) اور اگر حالت بیداری کی رؤیت مراد ہو تو اس میں اس میں اشکال ہوتا ہے کہ اللہ تعالی کی صورت کیسے ثابت کی تو اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں پہلا جواب یہ ہے کہ یہاں صورت سے اللہ تعالی صورت مراد نہیں ہے بلکہ صورت سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صورت مراد ہے دوسرا جواب یہ ہے کہ اللہ کی صورت مراد ہے مگر یہاں صورت کے صفت کے ہیں یعنی اللہ تعالی صفت جمالی و لطف و کرم کے ساتھ ظاہر ہوئے۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالی اپنی صفت پر ظاہر ہوئے مگر اس کی کیفیت ہمیں معلوم نہیں لانہ لیس کمثلہ شئ۔

فَوَضَعَ کَفَّہٗ بَیْنَ کَتِفِیَّ: یہاں بھی وضع کف اپنی حقیقت پر محمول ہیں۔ لیکن ہمیں نہ کیفیت وضع معلوم ہے اور نہ کیفیت کف۔ لیکن بعض مؤلین کہتے ہیں کہ یہ کنایہ ہے مزید فضل واکرام سے کہ اللہ تعالی نے مجھ پر مزید فضل واحسان کیا۔ کیونکہ بڑوں کی عادت ہے کہ جب کسی پر انتہاء شفقت و محبت کا اظہار کرتے ہیں تو اس کے مونڈھے پر اپنی ہتھیلی رکھتے ہیں۔ اس لئے مزید فضل واحسان کو یہاں وضع کف سے تعبیر کیا۔

مسجد میں شعر خوانی کا حکم

الحدیث الشریف: عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَیْبٍ...... عَنْ تَنَاشُدِ الْأَشْعَارِ فِی الْمَسْجِدِ وَعَنِ الْبَیْعِ وَالاِشْتِرَاءِ فِیْہِ وَأَنْ یَتَحَلَّقَ الخ

تشریح: مسجد میں شعر خوانی سے بعض لوگوں نے مطلق منع فرمایا چنانچہ ابراہیم نخعی اور مسروق اسکی کراہت کے قائل ہیں۔ وہ مذکورہ حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ نیز حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے لان یمتلی جوف احد کم قیحا خیر لہ من ان یمتلی شعرا اس سے بھی استدلال کرتے ہیں۔ لیکن جمہور ائمہ فرماتے ہیں کہ جن اشعار میں فحش کلامی اور خراب مضمون نہ ہو بلکہ اسلامی مضامین حمد و نعت وغیرہ ہو تو ایسے اشعار جائز ہیں۔ دلیل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم حضرت حسان کو منبر پر بٹھا کر شعر کا حکم دیا کرتے تھے۔ انہوں نے ممانعت کی جو حدیثیں پیش کیں وہ سب محمول ہیں خراب مضامین کے اشعار پر۔

بیت اللہ اور بیت المقدس کی تعمیر کا زمانہ

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي ذَرٍّ قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ أَيُّ مَسْجِدٍ... قَالَ أَرْبَعُونَ عَامًا ثُمَّ الْأَرْضُ الخ

تشریح: یہاں اشکال یہ ہے کہ کعبہ کے بانی حضرت ابراہیم علیہ السلام ہیں اور بیت المقدس کا بانی حضرت سلیمان علیہ السلام اور دونوں کے درمیان ہزاروں سال کا فاصلہ ہے۔ پھر دونوں مسجدوں کے درمیان چالیس سال کا فاصلہ کیسے کہا گیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں بناء اول کے اعتبار سے کہا گیا۔ دونوں کے بانی اول ابراہیم و سلیمان علیہم السلام نہیں بلکہ دونوں کے بانی اول حضرت آدم علیہ السلام یا فرشتے ہیں۔ چنانچہ سیرت ابن ہشام میں مذکور ہے کہ پہلے اللہ تعالی نے حضرت آدم علیہ السلام کو کعبہ بنانے کا حکم دیا تو انہوں نے بنایا۔ پھر چالیس سال کے بعد بیت المقدس بنانے کا حکم دیا۔ فلا اشکال فیہ۔

عورتوں کا قبرستان جانا کیساہے

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ لَعَنَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زَائِرَاتِ الْقُبُورِ الخ

تشریح: ابتداء اسلام میں زیارت قبور ممنوع تھی خواہ مرد ہو یا عورت اس لئے کہ لوگ پرانی عادت کی بنا پر اس پر سجدہ کر لیتے تھے۔ پھر جب آداب زیارت سے آگاہ ہوگئے تو زیارت کی رخصت دے دی گئی۔ جیسا کہ فرمایا گیا کنت نھیتکم عن زیارۃ القبور الا فزوروھا۔ اب بحث ہوئی کہ یہ رخصت آیا عام تھی یعنی عورتوں کیلئے بھی یا صرف مردوں کیلئے خاص تھی تو بعض حضرات فرماتے ہیں کہ یہ عورتوں کیلئے بھی عام تھی لہذا حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ محمول ہے قبل الرخصۃ پر پھر یہ منسوخ ہوگئی اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ رخصت صرف مردوں کیلئے خاص تھی اور عورتوں کیلئے اب بھی ممانعت باقی ہے۔ کیونکہ عورتیں اکثر زیارت سے ناواقف ہوتی ہیں کہ شرک کر بیٹھتی ہیں۔ اور اپنی رقت قلب کی بنا پر جزع فزع کرنے لگتی ہیں۔ نیز ان کا خروج موجب فتنہ ہے۔ لہذا یہ رخصت میں داخل نہیں۔ بنا بریں حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ اپنی حالت پر باقی ہے اب دونوں اقوال میں تطبیق دی جائے گی کہ حالات دیکھ کر عمل کیا جائے گا۔ لیکن یاد رہے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک کی زیارت اس سے مستثنیٰ ہے کہ مرد عورت ہر ایک کے لئے اقرب القربات میں سے ہے۔

بَابُ السَّتْرِ (نماز میں ستر ڈھانکنے کے مسائل)

اس باب کا خلاصہ یہ ہے کہ ستر عورت سب کے نزدیک نماز وغیر نماز میں فرض ہے اسکے بعد اگر کپڑوں میں وسعت ہو تو تین کپڑے سنت ہیں ایک نصف اسفل کیلئے اور دوسرا نصف اعلیٰ کیلئے اور تیسرا سر کیلئے کیونکہ اسی سے پورا جمال ہوتا ہے جس کا حکم قرآن کریم میں ہے خُذُوا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ۔ پھر لباس میں ایسی صورت اختیار کی جائے جو بے ڈھنگی نہ ہو۔ اور عام عادت معروفہ کے خلاف نہ ہو۔ اور متکبرانہ صورت نہ ہو۔ نیز ایسی صورت اختیار کریں کہ کشف عورت کا خطرہ نہ ہو۔ اس بات کو لحاظ کرنے سے باب کی تمام حدیثوں کے مطالب سمجھنے میں سہولت ہوگی۔

کندھوں کو ڈھانک کر نماز پڑھنی چاہئے

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدُكُمْ فِي الثَّوْبِ الْوَاحِدِ لَيْسَ الخ

تشریح: امام احمدؒ کے نزدیک مونڈھا کھولے رکھ کر نماز صحیح نہیں ہوتی یہی بعض سلف کی رائے تھی۔ اور یہ حضرات حدیث

مذکور سے استدلال کرتے ہیں لیکن جمہور ائمہ امام ابو حنیفہ وشافعی ومالک رحمہم اللہ کے نزدیک ستر عورت کرتے ہوئے نماز پڑھے تو نماز صحیح ہو جائے گی۔ اگرچہ مونڈھا کے اوپر کپڑا نہ ہو لیکن مکروہ ہو گی۔ دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔ اذا کان الثوب واسعاً فخالف بین طرفیہ واذا کان ضیقاً فاشدد علی حقوک رواہ ابو داؤد۔

جسکا مطلب یہ ہے کہ اگر کپڑا چھوٹا ہو تو لنگی کی طرح پہن لیا جائے اور ظاہر بات ہے کہ اس صورت میں مونڈھا کھلا ہوا ہو گا۔ انہوں نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حکم وجوبی نہیں بلکہ بغرض احتیاط یہ حکم ہے کیونکہ اگر مونڈھے پر کپڑا نہ ہو تو کشف عورت کا اندیشہ ہے اس لئے کہ اگر مونڈھے پر کپڑا نہ ہو تو ہاتھ سے کپڑا پکڑنا ہو گا جس سے وضع الیمنیٰ علی الیسریٰ کی سنت فوت ہو جائے گی۔

پاجامہ ٹخنوں سے نیچے رکھنا سخت گناہ ہے

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ بَيْنَمَا رَجُلٌ يُصَلِّي مُسْبِلاً إِزَارَهُ... اذْهَبْ فَتَوَضَّأْ الخ

تشریح: شخص مذکور سے نواقض میں سے کچھ صادر نہ ہوا کیونکہ اسبال ازار ناقض وضو تو نہیں پھر آپ نے اعادہ وضو کا حکم اسلئے دیا کہ آپ کی تعمیل حکم سے اس کی بری عادت دور ہو جائے نیز یہ وجہ بھی ہے کہ طہارت ظاہری کا اثر باطن پر پڑتا ہے اسلئے وضو کی برکت سے اس کی باطنی بیماری جو کبر ہے اسی کا ازالہ ہو جائے۔

نماز میں سدل مکروہ ہے

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: نَهَى عَنِ السَّدْلِ فِي الصَّلَاةِ الخ

تشریح: سدل کے لغوی معنی کپڑا لٹکانا۔ اور شرع میں معتاد طریقہ کے سوا دوسری صورت میں لٹکانا۔ پھر اسکے مصداق میں مختلف اقوال ہو گئے۔ ایک قول یہ ہے کہ کپڑا کو سر یا مونڈھے پر ڈال کر دونوں طرف سے لٹکا دیا جائے اور لپیٹا نہ جائے۔ یہ اسلئے منع و مکروہ ہے کہ یہ یہود کا طریقہ تھا لہذا اس سے ان کے ساتھ تشبہ لازم آتا ہے جو اللہ تعالیٰ کے نزدیک ناپسند ہے۔ دوسرا یہ ہے کہ یہ اشتمال صمّاء کے مرادف ہے یعنی ایک کپڑا ہو اور اس کو بدن پر اس طرح لپیٹ لیا جائے کہ ہاتھ پیر کو اس کے اندر داخل کر لیا جائے یہ بھی مکروہ ہے۔ کیونکہ کشف عورت کا امکان ہے۔ نیز نماز پڑھنا بھی مشکل ہے نیز اس میں بھی یہود کے ساتھ مشابہت ہے۔ ہاں اگر نیچے کوئی کپڑا ہو تو مکروہ نہیں کیونکہ اس میں کشف عورت کا خطرہ نہیں۔ لیکن امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ مشابہت کی بنا پر یہ صورت بھی مکروہ ہے۔ تیسرا قول یہ ہے سدل کے معنی اسبال ازار یعنی ٹخنوں کے نیچے کپڑا لٹکانا یہ مکروہ ہے کیونکہ یہ متکبرین کا طریقہ ہے۔ چوتھا قول یہ ہے کہ جس کو حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا جو سب صورتوں کو شامل ہو جاتا ہے وہ فرماتے ہیں کہ شریعت نے لباس میں عمدہ ہیئت اختیار کرنے کا حکم دیا کہ دیکھنے میں بے ڈھنگا معلوم نہ ہو نیز جس لباس کو عرفاً جس وضع میں پہننے کا طریقہ ہے۔ اسکے خلاف کرنا سدل ہے۔ حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ یہ سب سے احسن و واضح و عام تعریف ہے۔

جوتوں سمیت نماز پڑھنے کا حکم

الحدیث الشریف: عَنْ شَدَّادِ بْنِ أَوْسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَالِفُوا الْيَهُودَ فَإِنَّهُمْ لَا يُصَلُّونَ فِي الخ

تشریح: جوتوں کی دو حیثیت ہیں۔ ایک حیثیت یہ ہے کہ وہ زینت اور لباس کی کمال ہیئت ہے۔ لہٰذا یہ خُذُوْا زِیْنَتَکُمْ عِنْدَ کُلِّ مَسْجِدٍ کے حکم میں شمار کیا جائے گا۔ اور اس کو پہن کر نماز پڑھنا مستحب ہونا چاہئے۔ اور دوسری حیثیت یہ ہے کہ بڑوں کے سامنے جوتا پہن کر جانے کو خلاف تعظیم وادب شمار کیا جاتا ہے۔ اسی کے اعتبار سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو فاخلع نعلیک کا حکم ہوا۔ یہی وجہ ہے کہ یہود جوتیوں کے ساتھ نماز پڑھنے کو ناجائز قرار دیتے ہیں۔ اسی بنا پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مخالفت یہود کے پیش نظر جوتیاں پہن کر نماز پڑھنے کی اجازت دی۔ اور پہلی حیثیت کے اعتبار سے نصاریٰ جوتیوں میں نماز پڑھنے کو ضروری قرار دیتے ہین۔ لہٰذا ان کی مخالفت کے لئے جوتیوں میں نماز پڑھنا مستحب ہونا چاہئے۔ لہٰذا ہماری شریعت میں دونوں کو سامنے رکھ کر نفس جواز کا مسئلہ ہونا مناسب ہے۔ کسی کو ضروری قرار نہ دیا جائے تاکہ دونوں گروہوں کی مخالفت ہو جائے۔ لیکن ہمارے زمانے میں اکثر مساجد کا فرش مجصص ہے اور لوگ جوتے ملوث کر لیتے ہیں اور عام طور پر جوتے لیکر مسجد میں جانے کو خلاف ادب شمار کرتے ہیں۔ نیز عوام کی طرف سے اس میں بے عنوانی صادر ہونے کا اندیشہ ہے لہٰذا اس زمانے میں جوتے لے کر مسجد کے اندر جانا اور خصوصاً نماز بھی پڑھنا غیر مناسب ہے۔ کیونکہ جلب منفعت سے دفع مضرت اولیٰ ہے۔

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، .... رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي ... فَأَخْبَرَنِي أَنَّ فِيهِمَا قَذَرًا الخ

تشریح: اس حدیث میں اشکال ہوتا ہے کہ جب آپ کے جوتے میں نجاست تھی اسکو لے کر کچھ حصہ نماز کا آپ نے پڑھا تو یہ حصہ فاسد ہو گیا۔ پھر اسی پر بقیہ نماز کی بنا کی تو بنا علی الفاسد کے باوجود نماز کیسے درست ہوئی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں قَذَرًا سے مراد نجاست نہیں بلکہ اس سے مراد طبعی گندگی۔ جیسے بلغم، رینٹ وغیرہ۔ یا تو نجاست مراد ہے لیکن وہ قدر معفوعنہ تھی یا تو بینھما یصلی سے مراد أراد أن یصلی ہے۔ کہ نماز شروع کرنے سے پہلے جوتا اتار دیا۔ فلا اشکال فیہ۔ پھر اگر جوتے یا اس قسم کی کسی چیز میں نجاست لگ جائے تو امام مالک، احمد اور محمد رحمہم اللہ کے نزدیک مسح سے پاک ہو جائے گا۔ خواہ ذی جرم ہو جیسے پائخانہ گوبر وغیرہ یا غیر ذی جرم ہو جیسے پیشاب شراب وغیرہ اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک تفصیل ہے کہ اگر ذات جرم ہو تو رگڑنے سے پاک ہو جائے گی اور اگر ذات غیر ذی جرم ہو تو بغیر غسل پاک نہیں ہو گا۔ البتہ اگر اس پر مٹی ڈال دی جائے کہ جرم ہو جائے تو مسح کرنے سے پاک ہو جائے گا۔

باب السُّترۃ (سترہ کا بیان)

سترہ کہا جاتا ہے ایسی چیز کو جس کے ذریعہ آڑ یا پردہ کیا جائے۔ اور شریعت میں سترہ کہا جاتا ہے ایسی چیز کو جو مصلی کے سامنے رکھا جاتا جس سے مصلی کی جائے سجود متمیز ہو جائے تاکہ گزرنے والا مصلی اور موضع سجود کے درمیان سے نہ گزرے۔ خواہ وہ چیز لاٹھی ہو یا مصلیٰ ہو یا کوئی آدمی یا جانور ہو یا کوئی کپڑا ہو یا درخت ہو۔ پھر سترہ میں چند مسائل ہیں۔

پہلا مسئلہ: اسکے حکم کے بارے میں ہے سو اہل ظواہر اس کے وجوب کے قائل ہیں۔ اور جمہور کے نزدیک واجب نہیں بلکہ مستحب ہے فریق اول دلیل پیش کرتے ہیں ان احادیث سے جن میں سترہ کے بارے میں امر کا صیغہ آیا ہے۔ جیسے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ابو داؤد میں اذا صلی احدکم فیجعل تلقاء وجھہ شیئاً الخ جمہور استدلال کرتے ہیں ایسی احادیث سے جن میں مذکور ہے کہ آپ نے بلا سترہ میدانوں میں بسا اوقات نماز پڑھی۔ جیسا کہ فضل بن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث ہے۔ ابو داؤد شریف میں رأینا النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی بادیۃ لنا یصلی فی صحراء لیس بین یدیہ سترۃ۔ اسی طرح مسند احمد میں حضرت

ابن عباسؓ کی روایت ہے صلی فی فضاء لیس بین یدیہ شئ۔ تو جب ترکِ سترہ ثابت ہے تو معلوم ہوا کہ یہ واجب نہیں۔ انہوں نے جوامر والی حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ ترک والی حدیث کو سامنے رکھ کر امر کو استحباب پر محمول کیا جائے گا تاکہ دونوں میں تعارض نہ رہے۔

دوسرا مسئلہ: یہ ہے کہ سترہ کتنا لمبا اور کتنا موٹا ہونا چاہئے۔ تو اکثر فقہاء کہتے ہیں کہ طول میں کم سے کم ایک ذراع ہونا چاہئے۔ اور موٹائی میں شہادت کی انگلی کے برابر ہونا چاہئے اور صاحب بدائع و صاحب بحر کہتے ہیں کہ اس کے عرض کی کوئی تحدید نہیں ہے۔

تیسرا مسئلہ: یہ ہے کہ سترہ بالکل سامنے نہ گاڑا جائے جیسا کہ حدیث شریف میں ہے ولا یَصْمُدُ صَمَدًا۔

چوتھا مسئلہ: یہ ہے کہ اگر گاڑنے کی کوئی چیز نہ ملے تو کیا کیا جائے۔ تو صاحب فتح القدیر کی رائے یہ ہے کہ ایک خط (لکیر) کھینچ دیا جائے۔ خواہ طولاً ہو یا عرضاً۔ یا محرابی شکل ہو۔ اور امام ابو یوسفؒ کا یہی قول ہے۔ چنانچہ ابوداؤد شریف میں روایت ہے حضرت ابوہریرہؓ سے فان لم یکن معہ عصاء فلیخط خطا۔ لیکن صاحب ہدایہ وغیرہ نے اس کا انکار کیا کیونکہ گزرنے والے کو نظر نہیں آئے گا۔ للہٰذا کچھ فائدہ نہیں ہو گا۔ حدیث کا یہ جواب دیتے ہیں کہ وہ حدیث ضعیف ہے۔ قابل استدلال نہیں فریق اول کہتے ہیں کہ سترہ کی ایک حکمت یہ ہے کہ مصلی کی نظر وخیال جمع رکھا جائے وہ تو حاصل ہو گی اور حدیث ضعیف سے فضائل اعمال میں تو استدلال صحیح ہے یہ پھر قیاس سے تو اولی ہے۔ للہٰذا اسی پر عمل کرنا اولی ہے۔

پانچواں مسئلہ: یہ ہے کہ ہمارے بعض فقہاء نے لکھا کہ اگر مصلی کے سامنے کوئی رومال لٹکا دیا جائے یا کوئی شخص سامنے پیٹھ دے کر کھڑا ہو جائے یا بیٹھ جائے تو اس کے آگے سے گزرنا جائز ہے۔

چھٹا مسئلہ: یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی مصلی کے سامنے بیٹھا ہو تو اس کا اٹھ کر جانا جائز ہے کیونکہ یہ مرور نہیں بلکہ نھوض ہے۔ اس میں اکثر لوگ غلطی کرتے ہیں۔ اور نھوض کو مرور سمجھ کر نہیں اٹھتے ہیں۔

ساتواں مسئلہ: یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک امام کا جو سترہ ہو گا مقتدیوں کا بھی وہی سترہ ہے۔ اور امام مالکؒ کا ایک قول یہ ہے جیسا کہ ابن قدامہ نے مغنی میں کہا۔ لیکن مالکیہ کی مشہور کتاب المدونۃ الکبریٰ میں ہے کہ خود امام مقتدیوں کا سترہ ہے۔

آٹھواں مسئلہ: یہ ہے کہ اگر کوئی سترہ نہ گاڑے تو کتنی دور سے جانا جائز ہے۔ تو اگر مسجد صغیر ہو یعنی ساٹھ یا چالیس ذراع سے کم ہو تو مطلقا سامنے سے جانا جائز نہیں۔ کیونکہ پوری مسجد موضع واحد ہے۔ اور اگر بڑی مسجد ہے یا صحراء ہو تو صاحب در مختار و قاضی خان نے کہا ہے کہ موضع سجود چھوڑ کر گزرنا جائز ہے۔ اور صاحب فتح القدیر و بدائع نے کہا کہ خشوع کے ساتھ نماز کی حالت میں جہاں تک مصلی کی نظر پڑے گی اس حد تک جانا جائز نہیں۔ اس کے بعد سے گزرنا جائز ہے اور احادیث سے اس قول کی زیادہ تائید ہوتی ہے۔

نواں مسئلہ: یہ ہے کہ اگر مصلی کے سامنے سے کوئی گزر جائے تو وہ گنہگار ہو گا۔ تو علامہ ابن دقیق العیدؒ نے اس میں چار صورتیں لکھیں۔ (۱) گزرنے والے کو مصلی کے سامنے گزرنے پر مجبوری نہیں بلکہ دوسرا راستہ موجود ہے اور مصلی گزرگاہ پر کھڑا نہ ہو تو نماز نہیں پڑھ سکتا ہے تو گزرنے والا گنہگار ہو گا نہ کہ مصلی (۲) اس کا عکس کہ گزرنے والا مجبور ہے اور مصلی مجبور نہیں تو مصلی گنہگار ہو گا نہ کہ مار۔ (۳) گزرنے والا کو دوسرا راستہ موجود ہے اور مصلی کو دوسری جگہ ہو اور مصلی گزرگاہ پر کھڑا

ہو تو دونوں گنہگار ہوں گے۔ (۴) گزرنے والا کو دوسرا راستہ موجود نہ ہو اور مصلی بھی مجبور ہے کہ نماز کے لئے دوسرا موضع موجود نہیں تو کوئی بھی گنہگار نہیں ہوں گے۔

حکمت سُترہ: سترہ کی حکمت کے بارے میں علامہ ابن ہمام فرماتے ہیں کہ ربطِ خیال کے لئے ہے۔ یعنی اس کا خیال منتشر نہ ہو اور یکسوئی کے ساتھ اللہ کی طرف متوجہ رہے۔ دوسری حکمت یہ ہے کہ نمازی کا مصلی اس کو اللہ اور اس کی رحمت سے ملانے والا ہے۔ لہٰذا سترہ سے اس مصلی کو محدود کیا جاتا ہے۔ تاکہ گزرنے والا دیکھ کر اس کے درمیان سے نہ گزرے بلکہ ورے سے گزرے۔ حکیم الامت حضرت تھانوی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ غلام اپنے آقا کے سامنے تعظیم کے ساتھ کھڑا ہو کر شرف ہم کلامی حاصل کر رہا ہے ایسی حالت میں ان کے درمیان سے گزرنا سخت بے ادبی ہے تو لہٰذا سترہ کا حکم دیا گیا تاکہ گزرنے والا اس گستاخی سے بچ جائے اور درمیان سے نہ گزرے بلکہ ورے سے گزرے۔

نمازی کے آگے سے عورت، گدھا کتا گزرنے کا حکم

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «تَقْطَعُ الصَّلَاةَ الْمَرْأَةُ وَالْحِمَارُ وَالْكَلْبُ الخ

تشریح: اہل ظواہر کے نزدیک عورت، گدھا اور کتا، مصلی کے سامنے گزرنے سے نماز فاسد ہو جائے گی۔ اور امام احمدؒ و اسحاقؒ کے نزدیک صرف کتے کے گزرنے سے نماز فاسد ہو گی اور کسی جانور سے نہیں۔ امام ابو حنیفہ، شافعی، مالک رحمہم اللہ کے نزدیک کسی کے گزرنا مفسد صلوۃ نہیں خواہ عورت، گدھا یا کتا ہی کیوں نہ ہو۔ اہل الظواہر استدلال کرتے ہیں حدیث مذکور سے جس میں عورت، گدھا اور کتے کو قاطع صلوۃ کہا گیا۔ اسی طرح ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے ابوداؤد میں جس میں عورت اور کتے کو قاطع صلوۃ کہا گیا۔ امام احمدؒ و اسحاقؒ بھی اسی حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ عورت کے بارے میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث معارض ہے اور گدھے کے بارے میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث معارض ہے جن کا ذکر جمہور کے دلائل کے ذیل میں آئے گا۔ اس لئے عورت و گدھے کا مرور مفسد نہیں ہو گا اور کتے کے بارے میں کوئی معارض حدیث نہیں لہٰذا وہ قاطع صلوۃ ہو گا جمہور ائمہ کی دلیل حضرت ابو سعید کی حدیث ہے انه قال علیه الصلوۃ السلام لا یقطع الصلوۃ شئ رواہ ابوداؤد۔

دوسری دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے قالت کان النبی صلی اللہ علیه وسلم یصلی من اللیل و انا معترضة بینه وبین القبلة کاعتراض الجنازۃ (متفق علیه) اسی مضمون کی دوسری حدیث ہے عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے تیسری دلیل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے قال اقبلت راکباً علی اتان والنبی صلی اللہ علیه وسلم بالناس لمنی الی غیر جدار فمررت بین یدیه بعض الصف ونزلت وارسلت الاتان ترتعه (متفق علیه)۔ اسی طرح فضل بن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے اسی مضمون کی۔ تو ان تمام روایات سے معلوم ہوا کہ کسی چیز کے گزرنے سے نماز فاسد نہیں ہوتی۔ اور حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا و ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے خصوصی طور پر عورت و گدھے کے مرور سے عدم قطع ثابت ہو رہا ہے۔ اہل ظواہر اور احمدؒ و اسحاقؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہ حدیث منسوخ ہے۔ کما قال الامام الطحاویؒ۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں حقیقی قطع مراد نہیں بلکہ اس سے توجہ تام اور نماز کی روح اور خشوع و خضوع مراد ہے۔ یعنی ان

کے مرور سے نماز کی روح اور خشوع ختم ہو جاتا ہے۔ اور ہر چیز کے مرور کا یہی حکم ہے مگر ان چیزوں کی خصوصیت کی وجہ یہ ہے کہ ان تینوں میں یہ امر مشترک ہے کہ شیطان کے ساتھ ان کی مناسبت زیادہ ہے۔ چنانچہ عورتوں کے بارے میں کہا گیا النساء حمالة الشیطان اور گدھے کے بارے میں حدیث آئی ہے کہ جب آواز دے تو اعوذباللہ پڑھو لانہ یری الشیطان اور در منثور میں ایک روایت ہے کہ ہر چیز اللہ تعالیٰ کا ذکر کرتی ہے۔ سوائے گدھا کے اور کتا کو حدیث میں شیطان کہا گیا۔

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہاں قطع سے مراد اس باطنی وصلہ کا قطع ہے جو اللہ اور بندہ کے درمیان ہوتا ہے۔ بہر حال یہاں حقیقی صلوۃ کا قطع مراد نہیں لہٰذا اس سے استدلال صحیح نہیں۔

بَابُ صِفَةِ الصَّلٰوةِ (نماز کی کیفیت کا بیان)

یہاں صفت سے مراد نماز کے جمیع ارکان و فرائض اور واجبات، سنن، آداب و مستحبات ہیں۔

نماز میں تعدیل ارکان کا حکم

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: أَنَّ رَجُلًا دَخَلَ الْمَسْجِدَ . . . وَعَلَيْكَ السَّلَامِ ارْجِعْ فَصَلِّ فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ الخ

تشریح: اس حدیث میں جن صحابی کا ذکر ہے ان کا نام خلاد بن رافع تھا۔ اور چونکہ انہوں نے نماز بری طرح پڑھی تھی اسلئے محدثین کے نزدیک اس حدیث کو حدیث مسیئی الصلوۃ کہا جاتا ہے۔ اور انہوں نے تعدیل ارکان ترک کیا تھا اور آپ ﷺ نے اعادۂ صلوۃ کا حکم فرمایا۔ بنابریں ائمہ کرام کے درمیان اس کے حکم میں اختلاف ہو گیا۔

تعدیل ارکان میں فقہاء کا اختلاف: چنانچہ امام شافعی و مالک و احمد اور قاضی ابو یوسف رحمھم اللہ کے نزدیک تعدیل ارکان فرض ہے۔ اسکے ترک سے نماز فاسد ہو جائے گی۔ امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک تعدیل ارکان واجب ہے ترک کرنے سے نماز ناقص ہو گی فاسد نہیں ہو گی۔

دلائل: فریق اول نے حدیث مذکور سے دلیل پیش کی کہ آپ نے فرمایا فَصَلِّ فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ۔ اعادہ کا حکم فرما کر علت بیان فرمادی کہ تیری نماز نہیں ہوئی۔ یہ صاف فرضیت تعدیل پر دال ہے۔ اسی طرح ابو منصور انصاری کی حدیث ہے ترمذی میں لا تجزی صلوۃ لایقیم الرجل فیھا یعنی صلبه فی الرکوع و السجود۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ بغیر تعدیل ارکان نماز صحیح نہیں ہوتی لہٰذا یہ فرض۔ امام ابو حنیفہ و محمد رَحِمَهُمَا اللہ دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی آیت ارْكَعُوْا وَاسْجُدُوْا سے کہ یہاں نفس رکوع و سجود کا حکم دیا گیا اور رکوع صرف انحناء اور سجود صرف وضع بعض الوجہ علی الارض سے متحقق ہو جاتا ہے پس اتنی مقدار فرض ہو گی اس سے زائد ٹھہرنا جس کو تعدیل کہا جاتا ہے فرض نہیں ہو گا کیونکہ ایسی صورت میں خبر واحد کے ذریعہ کتاب کے اطلاق کو مقید کرنا لازم آئے گا اور یہ جائز نہیں۔ دوسری دلیل حضرت ابو قتادہ کی حدیث ہے مسند احمد و طبرانی میں ان اسوأ السرقة من یسرق من صلوته فقالوا کیف یسرق من صلوته قال لا یتم رکوعھا ولا سجودھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ تعدیل ارکان کے ترک سے پوری نماز نہیں جاتی بلکہ نماز کا کچھ حصہ چلا جاتا ہے یہ عدم فرضیت کی دلیل ہے۔

جواب: فریق اول نے مسیئی الصلوۃ کی حدیث سے جو دلیل پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ وہ خبر واحد ہے جو ظنی الثبوت والدلالۃ ہے۔ اس سے فرضیت ثابت نہیں ہوتی۔ نیز وہاں لا نفی کمال کیلئے ہے نفی اصل کیلئے نہیں۔ لہٰذا اس سے وجوب ثابت

ہو گا۔ دوسری بات یہ ہے جو حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے حدیث کا پہلا حصہ سن کر سمجھا کہ تعدیل ارکان نہ کرنے سے نماز فاسد ہو جائے گی لیکن جب آپ نے حدیث کا آخری حصہ بیان فرمایا کہ ان انقصت شیئا انقصت من صلوتک کما فی الترمذی، کہ تعدیل ارکان نہ کرنے سے نماز میں نقصان آئے گا بالکل باطل نہیں ہو گی۔ تو اب صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو احساس ہوا کہ پہلے ہم نے غلط سمجھا تھا۔ لہٰذا یہ حدیث ہماری دلیل بن گئی نہ کہ انکی دلیل باقی آپ نے اعادہ کا جو حکم دیا تھا یہ کراہت کی بناپر تھا نہ کہ فساد کی بناپر کیونکہ جس نماز کو کراہت کے ساتھ ادا کیا جائے اس کا اعادہ کرنا واجب ہے۔

یہاں نفس حدیث پر ایک اشکال ہوتا ہے کہ تعدیل ارکان خواہ فرض ہو یا واجب اس کے ترک سے نماز فاسد ہو گی یا ناقص تو آپ نے پہلی ہی دفعہ نہ سکھا کر اس کو اس خطا پر برقرار کیسے رکھا۔ تو اس کے مختلف جوابات دیئے گئے۔ علامہ مازری نے یہ جواب دیا کہ اس نے یہ فعل ناسیاً یا غافلاً کیا ہو تو بار بار دہرانے سے اس کو یاد آجائے گا۔ اور بغیر تعلیم کے نماز کو درست کرے گا۔ اس لئے آپ نے پہلے سکوت اختیار کیا۔ جب آپ کو معلوم ہوا کہ یہ جانتا ہی نہیں تو تعلیم دی۔ تو یہ تقریر علی الخطاء نہیں۔ بلکہ یہ تحقیق خطاء کیلئے ہے۔ اور بعض فرماتے ہیں کہ آپ نے جب فرمایا کہ تیری نماز نہیں ہوئی تو اس کیلئے ضروری تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے استفسار کرتا اور عاجزی کے ساتھ تعلیم کی درخواست کرتا لیکن اس نے یہ نہ کر کے دوسری تیسری دفعہ نماز پڑھنا شروع کر دیا تو گویا اپنے علم پر ناز و فخر تھا۔ اس لئے آپ خاموش رہے تاکہ اس سے یہ گھمنڈ اتر جائے جب آخر میں عاجز ہو کر علمنی فرمایا تو آپ نے بتلادیا۔ اور بعض نے کہا کہ بار بار دہرانے کے بعد توجہ و خاطر جمعی کے ساتھ تعلیم کو قبول کرے گا۔ نیز اس میں نماز کی عظمت واہمیت بھی ظاہر ہو گی۔ لہٰذا کوئی اشکال نہیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کا نقشہ

الحدیث الشریف: عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْتَفْتِحُ الصَّلَاةَ بِالتَّكْبِيرِ وَالْقِرَاءَةِ بِالْحَمْدُ الخ

تشریح: یہاں تفصیل طلب ایک مسئلہ ہے تسمیہ کے بارے میں اور یہ حدیث وفقہ کا ایک اہم مسئلہ ہے قدیماً وحدیثاً اس میں بہت بحث کی گئی اور اس بارے میں بہت سی کتابیں لکھی گئیں۔ اور یہاں در حقیقت دو مسئلہ ہیں (۱) ایک یہ ہے کہ تسمیہ قرآن مجید کا جزء ہے یا نہیں (۲) دوسرا یہ کہ صلوۃ جہریہ میں اس کو جہراً پڑھنا چاہئے یا سراً۔

(۱) تسمیہ قرآن کا جزء ہے یا نہیں؟ پہلے مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ اس میں سب کا اتفاق ہے کہ سورۂ نمل میں جو بسم اللہ ہے وہ اسی سورت کا جزء ہے۔ باقی جو بسم اللہ دو سورتوں کے درمیان لکھا ہوا ہے اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ تو امام مالکؒ کے نزدیک یہ قرآن کریم کا جزء نہیں بلکہ فصل بین السورتین کے لئے نازل کیا گیا۔ یہی بعض حنابلہ کا مذہب ہے۔ امام ابو حنیفہ اور شافعی رحمہما اللہ کے نزدیک یہ قرآن کریم کا جزء ہے اور یہی حنابلہ کا صحیح مذہب ہے۔ پھر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ مستقل ایک آیت ہے انزلت للفصل بین السورتین کسی سورت کا جزء نہیں۔ یہی امام احمدؒ کا مذہب ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک بسم اللہ سورۂ فاتحہ کا جزء ہے اور ہر سورت کے جزء ہونے میں دو قول ہیں ایک عدم جزئیت کا دوسرا جزئیت کا اور یہی صحیح ہے۔

(۲) نماز میں تسمیہ اونچی پڑھی جائے یہ آہستہ: جہر وسر بالتسمیہ کے بارے میں ہے وہ دراصل پہلے مسئلہ پر متفرع ہے۔ چنانچہ جب امام مالکؒ اسکو قرآن کا جزء ہی قرار نہیں دیتے ہیں تو پھر نماز میں اسکو پڑھنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا نہ جہراً نہ سراً البتہ

نفل میں پڑھنے کی گنجائش ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ ہر ہر سورت کا جزء ہے لہٰذا جہری نماز میں اس کو بھی جہراً پڑھا جائے گا۔ اور امام ابو حنیفہؒ و احمدؒ کے نزدیک چونکہ قرآن کریم کا جز ہے لیکن کسی سورت کا جزء نہیں اسلئے جہراً نہیں پڑھا جائے گا بلکہ سراً پڑھا جائے گا۔ لیکن یاد رکھنا چاہئے کہ یہ اختلاف جواز و عدم جواز میں نہیں بلکہ اولیت کا اختلاف ہے۔

یہاں زیادہ تر بحث ہوگی دوسرے مسئلہ کے بارے میں مگر اس سے پہلے مسئلہ پر بھی روشنی پڑ جائے گی اجمالی طور پر ہر ایک کے دلائل کا تبصرہ یہ ہے کہ امام مالکؒ مجمل احادیث سے استدلال کرتے ہیں اگرچہ سنداً ان میں کوئی کلام نہیں ہے۔ اور امام شافعیؒ بہت سی احادیث سے استدلال کرتے ہیں لیکن اکثر ان میں ضعیف اور مجہول اور بعض مؤل ہیں اور امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کے دلائل اگرچہ تعداد میں قلیل ہیں لیکن وہ سب صحیح اور صریح ہیں۔

اب تفصیلی دلائل پیش کرتے ہیں۔ چنانچہ امام مالکؒ حضرت انسؓ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں صلیت خلف النبی صلی اللہ علیہ وخلف ابی بکر و عمر و عثمان فلم اسمع احداً منهم یقرؤن ببسم اللہ رواہ البخاری و مسلم۔ یہ لوگ اگر بسم اللہ پڑھتے تو ضرور سنتے تو معلوم ہوا کہ بسم اللہ نہیں پڑھا جائیگا۔ لہٰذا جب نہیں پڑھا تو معلوم ہوا کہ یہ قرآن کا جزء نہیں ہے۔

دوسری دلیل حضرت عبداللہ بن مغفل کی حدیث ہے ترمذی میں کہ انہوں نے بسم اللہ پڑھنے کو بدعت کہا اور فرمایا صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم و ابی بکر و عثمان فلم اسمع احداً منهم یقولها۔

تیسری دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے مسلم شریف میں قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ...... والقرأۃ بالحمد للہ۔ تو یہاں بسم اللہ پڑھنے کا ذکر نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ بسم اللہ نہ قرآن کا جزء ہے اور نہ اس کو نماز میں پڑھا جائے گا۔ امام شافعیؒ کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے ترمذی شریف میں کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یفتتح الصلوٰۃ ببسم اللہ۔ اگر جہراً نہ پڑھتے تو کیسے معلوم ہوا۔ تو ظاہر ہوا کہ جہراً پڑھتے تھے۔ پھر دوسری روایت میں یجهر کا لفظ بھی ہے لہٰذا جہر میں کوئی اشکال نہ رہا۔ ایسا ہی دار قطنیؒ نے حضرت ابن عمر و نعمان بن بشیر و حکم بن عمیر البدری وغیر ھم کثیر صحابہ کرامؓ سے جہر بسم اللہ کے بارے میں حدیثیں نکالیں ہیں۔ پھر صرف جزئیت بسم اللہ کے بارے میں اور کچھ احادیث سے استدلال کیا ایک حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے انہ علیہ السلام کان یقول الحمد للہ سبع أیات احدھن بسم اللہ۔

دوسری حدیث حضرت ام سلمہ کی انہ قرأ الفاتحۃ وعد بسم اللہ الرحمن الرحیم والحمد للہ رب العلمین أیۃ تو معلوم ہوا کہ بسم اللہ سورۂ فاتحہ کا جزء ہے، اور ایک روایت میں ہے نزلت سورۃ الکوثر فقرأ بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ انا اعطیناک الکوثر الخ۔ اس سے معلوم ہوا کہ بسم اللہ دوسری سورت کا بھی جزء ہے۔

دلائل احناف: **پہلی دلیل:** مسلم شریف میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے قال اللہ تعالیٰ قسمت الصلوٰۃ بینی وبین عبدی نصفین ولعبدی ماسأل فاذا قال العبد الحمد للہ رب العلمین الخ۔ یہ حدیث قدسی ہے اس میں پوری فاتحہ کی تفصیل اور ہر ہر آیت کی فضیلت بیان کی گئی ہے لیکن اس میں بسم اللہ کا ذکر نہیں کیا گیا جو عدم جزئیت البسملہ للفاتحہ کی دلیل ہے۔ نیز اگر تسمیہ کو فاتحہ کا جزء قرار دیا جائے تو تقسیم صحیح نہیں ہوتی۔ **دوسری دلیل:** حضرت انسؓ کی حدیث مسلم شریف میں۔ **تیسری دلیل:** عبداللہ بن مغفل کی حدیث ہے جن کا ذکر مالکیہ کے دلائل کے ذیل میں آگیا ان میں جہر بسم اللہ کی

نفی کی گئی ہے۔ **چوتھی دلیل:** حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے، ابوداؤد میں کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یعرف الفصل بین السورتین حتی ینزل علیہ بسم اللہ الرحمن الرحیم اس سے معلوم ہوا کہ بسم اللہ کو دو سورتوں کے درمیان فصل کرنے کیلئے نازل کیا گیا۔ لہٰذا کسی سورت کا جزء نہیں ہوا۔ بنا بریں جہر بھی نہیں ہوگا۔ **پانچویں دلیل:** حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ترمذی میں کہ سورہ ملک میں تیس آیتیں ہیں تو اگر بسم اللہ کو جزء قرار دیا جائے اکتیس آیتیں ہو جائے گی۔ اسی طرح تمام قراء کا اجماع ہے کہ سورۂ کوثر میں تین آیتیں ہیں اور اخلاص میں چار آیتیں ہیں اب اگر بسم اللہ کو جزء قرار دیا جائے تو کوثر میں چار اور اخلاص میں پانچ آیتیں ہو جائیں گی جو اجماع کا خلاف ہے تو جب جزئیت کی نفی ہو گئی تو جہر کی بھی نفی ہو جائے گی۔

چھٹی دلیل: یہ ہے کہ ولقد اٰتینا ک سبعامن المثانی سے مراد اکثر مفسرین کے نزدیک سورۂ فاتحہ ہے۔ اور فاتحہ کی سات آیتیں اس وقت بن سکتی ہیں جب کہ بسم اللہ کو اس کا جزء قرار نہ دیا جائے۔ ان تمام روایات سے معلوم ہوا کہ بسم اللہ نہ سورۂ فاتحہ کا جزء ہے اور نہ کسی دوسری سورت کا تو جب جزء نہیں تو جہراً بھی نہیں پڑھا جائے گا لیکن چونکہ قرآن شریف کا جزء ہے اسلئے سراً پڑھا جائے گا۔ اور حضرت انس وعمر وعلی رضی اللہ عنہم کی حدیث سے تو صراحۃ عدم جہر ثابت ہے کما فی الطحاوی۔

امام مالکؒ کے دلائل کا جواب یہ ہے کہ وہ سب حدیثیں مجمل ہیں تاویل کی گنجائش ہے کہ ان میں جہر کی نفی ہے قرأت بسم اللہ کی نفی نہیں اور جہر ہی کو عبداللہ بن مغفل نے اپنے صاحبزادے کو بدعت کہا چنانچہ خود الفاظ حدیث اس پر دال ہیں کہ ابن عبداللہ بن مغفل فرماتے ہیں کہ سمعنی ابی ظاہر ہے کہ انہوں نے بسم اللہ کو جہراً پڑھا۔ اور اس پر والد نے ای بنّی محدث فرمایا۔ اسی طرح اس سے فلم اسمع احداً منھم سے بھی جہر کی نفی ہو رہی ہے۔ مطلق تسمیہ کی نفی نہیں ہو رہی ہے۔ اسی طرح حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اور انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں یفتتحون القرأۃ سے بسم اللہ کی نفی نہیں ہو رہی ہے۔ کیونکہ وہاں قرأت کے افتتاح کا ذکر مقصد ہے اور ظاہر بات ہے کہ قرأت میں بسم اللہ شامل نہیں ہے۔ لہٰذا اس سے بسم اللہ نہ پڑھنے پر استدلال صحیح نہیں ہاں جہر کی نفی ہو گی۔

جواب: شوافع کے دلائل کا جواب یہ ہے وہ سب حدیثیں ضعیف ہیں حتیٰ کہ بعض موضوع ہیں۔ چنانچہ علامہ حافظ زیلعی نے تفصیل کے ساتھ ان کا جواب دیا اور خود شوافع کے بعض عالم نے ضعف کا اقرار کیا۔ چنانچہ دار قطنی نے جہر بسم اللہ کے بارے میں ایک رسالہ لکھا تو کسی مالکی عالم نے قسم دے کر پوچھا کہ اس میں صحیح احادیث بھی ہیں یا نہیں۔ تو دار القطنی نے جواب دیا کہ کل ماروی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الجھر فلیس بصحیح واما عن الصحابۃ فمنھا صحیح و ضعیف۔ اصل بات یہ ہے کہ جہر بسم اللہ کے قائلین روافض تھے۔ اور ان کے بارے میں مشہور ہے کہ ھم اکذب الناس فی الحدیث اسلئے انہوں نے اپنے مذہب کی تائید کیلئے بہت سی جھوٹی حدیثیں گھڑلیں۔ لہٰذا جہر بسم اللہ کی حدیثیں قابل اعتماد نہیں۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ کی سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ امام ترمذیؒ نے اس پر کلام کیا لہٰذا قابل استدلال نہیں اگر صحیح بھی مان لیں تب بھی یہاں یجھر کا لفظ نہیں بلکہ یفتتح کا لفظ ہے جس سے جہر ثابت نہیں ہوتا اور کیسے ہو گا جبکہ خود ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ الجھر ببسم اللہ قرأۃ الاعراب طحاوی اور جس طریق میں جھر کا لفظ ہے وہ بالکل ضعیف ہے۔ پھر اگر روایات سے بعض دفعہ جہر ثابت ہو بھی جائے تب اس کو ہم محمول کریں گے تعلیم پر جیسا کہ آپ بعض دفعہ ظہر کی نماز میں جہراً قرأت پڑھ لیتے تھے وہ

سب کے نزدیک تعلیم پر محمول ہے۔ اور صرف جزئیت بسم اللہ کے بارے میں جو حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت ام سلمہ کی حدیث پیش کی ان کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں میں تعارض ہے کیونکہ ابوہریرہؓ کی اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ بسم اللہ مستقل ایک آیت ہے اور ام سلمہ کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ سے مل کر ایک آیت ہے اذا تعارضا تساقطا۔ یا جہاں سورت کے ساتھ بسم اللہ پڑھنے کا ذکر ہے وہ حصول برکت کیلئے ہے جزئیت کے اعتبار سے نہیں۔ بہر حال تفصیل ماسبق سے مذہب احناف کی ترجیح ہوگئی۔

تنبیہ: حدیث الباب میں اور بہت سے مسائل ہیں جو اپنے اپنے باب میں ذکر کئے جائینگے۔

مسئلہ رفع یدین

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَرْفَعُ يَدَيْهِ حَذْوَ مَنْكِبَيْهِ إِذَا افْتَتَحَ الصَّلَاةَ وَإِذَا كَبَّرَ لِلرُّكُوعِ وَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ رَفَعَهُمَا كَذٰلِكَ الخ

رفع یدین کا مسئلہ معرکۃ الاراء مسائل میں سے ہوگیا اور علمائے کرام نے قدیما و حدیثا بہت سے رسالے لکھے۔ لیکن اصل میں وہ زیادہ مشکل واہم مسئلہ نہ تھا کیونکہ جو کچھ اختلاف تھا وہ اولیت کا اختلاف ہے کیونکہ ترک قائلین بھی رفع کو جائز کہتے تھے اور قائلین بالرفع بھی ترک رفع کو جائز رکھتے تھے۔ لہٰذا مسافات آسان تھی۔ لیکن جہلاء نے اس مسئلہ میں بہت شدت اختیار کی اور طعن و تشنیع کی، اسلئے علماء کو اسکا اہتمام کرنا پڑا اور طویل بحث کرنی پڑی، اور رسائل لکھنے پڑے۔ اب اس مسئلہ میں تفصیل یہ ہے۔

تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کا حکم: اس میں تو سب کا اتفاق ہے کہ تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین سنت مؤکدہ ہے حتیٰ کہ ابن حزم ظاہری اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک فرض ہے۔

تکبیر میں ہاتھ کہاں تک اٹھائیں جائیں: باقی کہاں تک اٹھایا جائے اس میں مختلف روایت ہیں۔ بعض روایات میں کندھے تک کا ذکر ہے اور بعض میں کان کی لو تک کا ذکر ہے اور بعض میں نصف اذنین کا ذکر ہے۔ تو امام شافعیؒ جب بصرہ میں تشریف لے گئے تو ان سے کیفیت رفع یدین کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ ایسی کیفیت سے ہاتھ اٹھایا جائے کفین مونڈھے کے برابر ہوں۔ اور ابہامین کان کے لو کے برابر اور سرِ انگلی انصاف اذنین کے برابر ہو تاکہ تینوں حدیثوں پر عمل ہو جائے۔ ملا علی قاری فرماتے ہیں کہ یہ بہت اچھی تطبیق ہے اور ہمارے بعض مشائخ احناف نے بھی اسی کو اختیار کیا۔ اور علامہ ابن ہمام نے اس کو امام ابو حنیفہؒ کا مسلک قرار دیا۔

پھر اس میں بھی اتفاق ہے کہ عند الرکوع و رفع عن الرکوع کے سوا بقیہ مواضع میں رفع یدین مسنون و مشروع نہیں رہا۔ صرف دو جگہ میں اختلاف ہے عند الرکوع و عند الرفع عن الرکوع اس لئے رفع یدین عام ہونے کے باجود ان دونوں موضع کے لئے عنوان بن گیا۔ لہٰذا جہاں بھی رفع یدین بولا جائے گا

رفع یدین میں علماء کا اختلاف: یہی دونوں جگہ مراد ہوں گی۔ تو امام شافعی و امام احمد و اسحاق رحمہم اللہ کے نزدیک رفع یدین مسنون ہے اور یہی امام مالکؒ کی ایک روایت ہے۔ اور امام ابو حنیفہ اور سفیان ثوری و اوزاعی رحمہم اللہ کے نزدیک رفع یدین مسنون نہیں ہے اور یہی امام مالک کا مشہور مذہب ہے بروایۃ ابن القاسم اور اصحاب مالکؒ کا معمول بھی یہی ہے۔

دلائل: امام شافعی واحمد رحمہما اللہ کی سب سے بڑی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے صحاح ستہ میں جو باب میں مذکور ہے جس میں رفع یدین کا ذکر ہے اور اس حدیث کے بارے میں شیخ بخاری، علی بن المدینی فرماتے ہیں۔ وحدیث ابن عمرؓ حجة اللہ علی الخلق فی رفع الیدین۔ لہٰذا اس کے ہوتے ہوئے اور کسی دلیل کی ضرورت نہیں چہ جائیکہ اس میں اور بہت سی حدیثیں ہیں جیسے حضرت عمرؓ، ابوحمید ساعدی، مالک بن حویرث وائل بن حجر، وغیرہم کی حدیثیں ہیں جن میں رفع یدین کا ذکر ہے۔

احناف کی سب سے بڑی دلیل تعامل صحابہ کرامؓ ہے کہ جن بلاد میں اکثر صحابہ کرامؓ کا مرکز تھا جیسے کوفہ، مدینہ وغیرہ ترک رفع کا عمل تھا۔ پھر جن احادیث میں حضور ﷺ کی نماز کی کیفیت بیان کی گئی ہے کسی میں رفع یدین کا ذکر نہیں۔ پھر خصوصی احادیث بھی موجود ہیں چنانچہ (۱) حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث ہے الا اصلی بکم صلوٰۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فصلی فلم یرفع یدیہ الا فی اول مرۃ رواہ ابو داؤد والترمذی۔

(۲) دوسری دلیل وہی ابن مسعودؓ کی مرفوع حدیث ہے قال صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکر وعمر فلم یرفعوا ایدیھم الا عند افتتاح الصلوٰۃ رواہ دار قطنی۔ (۳) تیسری دلیل براء بن عازب کی حدیث ہے ابوداؤد، ترمذی میں قال رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حین یفتتح الصلوٰۃ رفع یدیہ فی اول تکبیرۃ.....اور بعض روایات میں ثم لا یعود کا لفظ بھی ہے۔ (۴) چوتھی دلیل حضرت ابن عمرؓ کا اثر ہے قال مجاھد صلیت خلف ابن عمر عشر سنین فلم یرفع یدیہ الا فی التکبیرۃ الاولی (طحاوی)۔ اسی طرح حضرت عمر وعلی رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا اثر ہے کہ رفع یدین نہیں کرتے تھے۔ کمافی الطحاوی۔

ہمارے دلائل پر بہت اعتراضات کئے گئے اور ہماری طرف سے ان کا ٹھوس جواب دیا گیا ہے جس کا ذکر درس مشکوۃ میں مناسب نہیں۔ انشاء اللہ العزیز دورۂ حدیث میں اس کا ذکر تفصیل کے ساتھ آئے گا۔

رافعین کے دلائل کے جوابات: انکی سب سے بڑی دلیل ابن عمرؓ کی حدیث تھی۔ اسکا جواب یہ ہے کہ اکثر بلاد اسلامیہ میں اس پر عمل نہیں رہا۔ یہ قرینہ ہے نسخ کا۔ دوسری بات یہ ہے کہ یہ حدیث معارض ہے اثر مجاہد کے جو ابن عمر کے خاص شاگرد ہیں وہ فرماتے ہیں کہ میں نے دس سال ابن عمرؓ کے پیچھے نماز پڑھی وہ تکبیر تحریمہ کے علاوہ اور کسی موضع میں رفع یدین نہیں کرتے تھے۔ اور راوی کا عمل خلاف مروی دلیل نسخ ہے۔ تیسری بات یہ ہے کہ یہ حدیث متن کے اعتبار سے مضطرب ہے کیونکہ یہ چھ طرق سے مروی ہے۔ (۱) مدونۃ الکبریٰ کی روایت میں صرف تحریمہ کے وقت رفع یدین کا ذکر ہے۔ (۲) بعض روایات میں دو دفعہ رفع کا ذکر ہے عند الافتتاح وعند الرکوع کما فی موطا مالکؒ۔ (۳) بعض روایات میں مواضع ثلاثہ میں رفع یدین کا ذکر ہے، کمافی البخاری (۴) مواضع ثلاثہ کے علاوہ عند القیام الی الرکعۃ الثانیہ رفع یدین کا ذکر ہے (۵) بین السجدتین بھی رفع کا ذکر ہے۔ (۶) عند کل رفع وخفض رفع یدین کا ذکر ہے۔ کمافی مشکل الآثار للطحاوی۔

تو اب ہم شوافع سے پوچھتے ہیں کہ تم صرف ایک طریق کو لیتے ہو بقیہ کو کیوں چھوڑ دیتے ہو۔ اسی طرح ہم نے بھی ایک طریق کو لیا اور بقیہ کو چھوڑ دیا، فما ھو جوابکم فھو جوابنا۔

لہٰذا حدیث ابن عمرؓ سے استدلال صحیح نہیں ہے۔ حجة اللہ علی الخلق کا یہ حشر ہے۔ تو بقیہ کا کیا حال ہوگا۔ خود ہی اندازہ کر لینا چاہیئے۔ واللہ اعلم بالصواب

تکبیر تحریمہ میں ہاتھ کانوں تک اٹھانا چاہئے

الحدیث الشریف :عَنْ مَالِكِ بْنِ الْحُوَيْرِثِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَإِذَا كَانَ فِي وِتْرٍ مِنْ صَلَاتِهِ لَمْ يَنْهَضْ حَتَّى يَسْتَوِيَ قَاعِدًا الخ

تشریح: دوسری اور چوتھی رکعت میں کھڑے ہونے سے پہلے کچھ دیر بیٹھنے کو جلسۂ استراحت کہا جاتا ہے۔ تواسکے بارے میں امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ یہ سنت ہے اور یہی امام احمدؒ کا قول ہے۔ اور امام ابو حنیفہ اور امام مالک رحمہما اللہ کے نزدیک یہ مسنون نہیں لیکن مکروہ بھی نہیں بلکہ جائز ہے البتہ زیادہ دیر کرنے سے کراہت کا اندیشہ ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کی دلیل یہ مذکورہ حدیث ہے۔ نیز ابوداؤد شریف میں انہی مالک بن الحویرث کا عمل ذکر ہے۔ اس کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کیا۔ امام ابو حنیفہ و مالک رحمہما اللہ کی دلیل حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ترمذی شریف میں کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینھض فی الصلوٰۃ علی صدور قدمیہ۔

دوسری دلیل اکثر صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کا تعامل ہے چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے ان عمر و ابن مسعود و علی و ابن عمر و ابن الزبیر و ابن عباس و اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینھضون فی الصلوۃ علی صدور اقدامھم۔ امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ اکثر الاحادیث علیٰ ھذا ای ترک جلسة الاستراحة۔ نیز جلسہ استراحت وضع صلوٰۃ کا خلاف ہے کیونکہ نماز وغیرہ عبادات کی غرض تو یہ ہے کہ نفس کو مشقت میں ڈال کر اسکی اصلاح کی جائے اسی لئے حدیث میں آتا ہے اجرکم علی حسب نصبکم۔ امام شافعیؒ نے جو دلیل پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ جب اکثر واصفین صلوٰۃ نے اسکا ذکر نہیں کیا توانکے مقابلہ میں مالک بن الحویرث کی حدیث مرجوح ہوگی۔ یا اس وقت آپکو کوئی عذر تھا۔ یا بیان جواز کیلئے کیا لہٰذا اس سے سنیت پر استدلال کرنا صحیح نہیں۔

نماز میں ہاتھ کیسے باندھے جائیں

الحدیث الشریف :عَنْ وَائِلِ بْنِ حُجْرٍ أَنَّهُ رَأَى النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَفَعَ يَدَيْهِ حِينَ دَخَلَ فِي الصَّلَاةِ . . . ثُمَّ وَضَعَ يَدَهُ الْيُمْنَى عَلَى الْيُسْرَى الخ

فقہاء کا اختلاف: امام مالکؒ کے نزدیک ارسال الیدین مسنون ہے۔ جمہور ائمہ امام ابو حنیفہؒ شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک وضع یدین مسنون ہے۔ یہی امام مالکؒ سے ایک روایت ہے۔

دلائل: امام مالکؒ کی دلیل احادیث سے کچھ نہیں ہے وہ صرف قیاس سے استدلال کرتے ہیں کہ کوئی آدمی جب کسی بادشاہ کے سامنے کھڑا ہوتا ہے تو مرعوب ہو کر ہاتھ چھوڑ کر کھڑا ہوتا ہے۔ تو اللہ احکم الحاکمین کے سامنے بطریق اولیٰ ایسی کیفیت سے کھڑا ہونا چاہئے۔

جمہور کی دلیل اس باب کی سب حدیثیں ہیں جن میں وضع یدین کا ذکر ہے جیسا کہ حدیث مذکور ہے۔ اسی طرح سہل بن سعد کی حدیث اور قبیصہ بن ہلب کی حدیث، ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث ہے دار قطنی میں انہ قال انا معشر الانبیاء امرنا ان نمسک بایماننا علی شمائلنا فی الصلوٰۃ. . . . . . اور بہت سی حدیثیں اور آثار ہیں۔

جواب: امام مالک کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ صریح احادیث کے مقابلہ میں قیاس کا کوئی اعتبار نہیں پھر جمہور کے آپس میں

کیفیت وضع میں اختلاف ہے چنانچہ امام شافعیؒ کا مشہور قول ہے کہ سفینہ پر ہاتھ باندھنا مسنون ہے۔ یہی امام احمدؒ کا ایک قول ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تحت السرۃ مسنون ہے اور امام احمدؒ کے نزدیک اختیار ہے۔ جہاں چاہے باندھے امام شافعیؒ دلیل پیش کرتے ہیں وائل بن حجر کی حدیث کے اس طریق سے جو صحیح ابن خزیمہ میں ہے فوضع یدہ الیمنیٰ علی الیسریٰ علی صدرہ۔
امام ابو حنیفہؒ کی دلیل اسی وائل کی حدیث کا وہ طریق ہے جو مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے۔ جس میں تحت السترہ کا لفظ ہے اور اسکی سند پہلے طریق کی سند سے بہت اعلیٰ ہے۔ دوسری دلیل حضرت علی رضی اللہ عنہ کا اثر ہے۔ ابوداؤد میں قال من السنة وضع الكف علی الکف فی الصلوٰۃ تحت السرۃ اور اصول حدیث کا قاعدہ ہے جب صحابی من السنة کہتے ہیں تو وہ حکماً مرفوع ہوتا ہے، اور دوسرے آثار سے بھی اسکی تائید ہوتی ہے۔ چنانچہ ابو سعید کا اثر ہے مصنف ابن شیبہ میں اور حضرت ابو ہریرہ وانس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا اثر ہے طحاوی شریف میں۔
امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ اس طریق میں ایک راوی مومل بن اسماعیل ہے اور انکو آخری عمر میں اختلاط ہو گیا تھا لہٰذا یہ طریق ضعیف ہے، اور بہت سے علماء نے کہا کہ علی صدرہ کی زیادت غیر محفوظ ہے۔ لہٰذا یہ قابل استدلال نہیں، یا آپ نے بیان جواز کیلئے کیا۔ بہر حال جب جواز کا اختلاف نہیں تو پھر اسمیں زیادہ گفتگو کرنے کی ضرورت نہیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

الحدیث الشریف: عَنْ جَابِرٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَفْضَلُ الصَّلَاةِ طُولُ الْقُنُوتِ

تشریح: قنوت کے بہت معانی ہیں۔ (۱) قیام (۲) سکوت (۳) طاعت (۴) خشوع و خضوع (۵) دعا و قرأت۔ امام شافعی و مالک و احمد رحمہم اللہ کے نزدیک کثرتِ سجود والی نماز اولیٰ ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک طولِ قیام والی نماز اولیٰ ہے۔
شوافع وغیر ھم نے استدلال کیا حضرت ثوبان کی حدیث سے اقرب مایکون العبد من ربہ وھو ساجد رواہ الترمذی۔ دوسری دلیل ترمذی کی حدیث ہے مامن عبد سجد للہ سجدۃ الا رفع اللہ بھا درجۃ وحط عنہ بھا خطیئۃ۔ ان روایات سے معلوم ہوا کہ ارکانِ نماز میں سب سے اعلیٰ واشرف سجدہ ہے لہٰذا جس میں اسکی کثرت ہو گی وہی نماز افضل ہو گی۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ مذکورہ حدیث ہے جس میں صراحۃً طولِ قنوت والی نماز کو افضل کہا گیا اور قنوت اگرچہ مشترک المعانی ہے لیکن یہاں باتفاق محدثین قیام مراد ہے۔ نیز مسند احمد ابوداؤد میں افضل الصلوٰۃ طول القیام موجود ہے۔
دوسری دلیل یہ ہے کہ احادیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نفل نماز کی جو کیفیت بیان کی گئی ان میں اکثر یہی ملتا ہے کہ آپ بہت دیر تک کھڑا رہتے جس کی وجہ سے پاؤں میں ورم آجاتا تھا۔ اگر کثرت سجود افضل ہوتی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کثر وہی کرتے۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ طولِ قیام میں قرآن کریم کی تلاوت زیادہ ہو گی اور کثرت سجود میں تسبیح زیادہ ہو گی۔ اور ظاہر بات ہے کہ تلاوتِ کلام اللہ افضل ہے تمام اذکار و تسبیحات سے۔ لہٰذا طولِ قیام والی نماز افضل ہو گی۔ چوتھی دلیل یہ ہے کہ طولِ قیام میں مشقت زیادہ ہے، اور اجورکم علیٰ قدر نصبکم قاعدہ کی رو سے یہی افضل ہو گا۔
شوافع نے جس حدیث سے استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں تو ارکانِ صلوۃ میں سجدہ کی فضیلت ثابت کی گئی ہے جس کا احناف منکر نہیں اور یہاں بحث ہے افضیلت صلوۃ من صلوۃ کے بارے میں جو اس سے ثابت نہیں ہوتی یا یہاں سجدہ کو قیام کے مقابلہ میں افضل نہیں کہا گیا۔ بلکہ فی نفسہ اس کی ایک فضیلت بیان کی گئی۔ بہر حال ان کے احادیث اپنے مدعیٰ پر صریح دال

نہیں۔ بخلاف احناف کی حدیث کہ اپنے مدعیٰ پر بالکل صریح دال ہے۔ لہٰذا اس کی ترجیح ہو گی۔

ایک سلام سے کتنی رکعات نفل ادا کی جائیں

الحدیث الشریف: عَنِ الْفَضْلِ بْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الصَّلَاةُ مَثْنٰى مَثْنٰى تَشَهَّدُ الخ

تشریح: اس میں بحث ہوئی کہ نفل نماز ایک سلام سے کتنی رکعتیں پڑھنا اولیٰ ہے۔

فقہاء کا اختلاف: تو امام شافعی، احمد، اسحاق رحمہم اللہ کے نزدیک ایک سلام سے دو رکعت پڑھنا افضل ہیں۔ خواہ دن میں ہو یا رات میں، اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دن و رات میں ایک سلام سے چار رکعت کر کے پڑھنا افضل ہیں۔ اور صاحبین نے تقسیم کر لی کہ دن میں چار رکعت کر کے پڑھنا اولیٰ اور رات میں دو رکعت کر کے اور یہ اختلاف تو افضلیت میں ہے جواز میں نہیں۔ البتہ امام مالکؒ کے نزدیک رات کی نفل ایک سلام سے چار رکعت کر کے پڑھنا جائز نہیں۔

دلائل: امام مالکؒ حدیث ابن عمرؓ سے استدلال کرتے ہیں جس میں صلوٰۃ اللیل مثنیٰ مثنیٰ ہے اور اس قصر کو جواز کیلئے لیتے ہیں۔ یعنی اسکے علاوہ جائز نہیں۔ امام شافعی و احمد رحمہما اللہ استدلال کرتے ہیں حدیث مذکور فی الباب سے جس میں مطلق الصلوٰۃ مثنیٰ مثنیٰ کہا گیا۔ اور ترمذی وغیرہ میں ابن عمرؓ کی حدیث ہے، اور ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے۔ صلوٰۃ اللیل و النہار مثنیٰ مثنیٰ جس سے صاف معلوم ہوا کہ دن رات کی نفل ایک سلام سے دو رکعت ہونی چاہئے۔ صاحبین دلیل پیش کرتے ہیں ابن عمرؓ کی صحیح حدیث سے جو صحیحین میں ہے صلوٰۃ اللیل مثنیٰ مثنیٰ اس میں صرف رات کی نماز کے بارے میں مثنیٰ مثنیٰ کہا گیا تو معلوم ہوا کہ رات میں دو رکعت افضل ہیں اور دن میں جو چار رکعت کر کے پڑھنا افضل ہے اسکی حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث ہے انہ علیہ السلام کان یواظب فی صلوٰۃ الضحیٰ علیٰ اربع رکعات۔ اسی طرح حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے اسی مضمون کی۔

دوسری دلیل حضرت ابو ایوب انصاری کی حدیث ہے طحاوی شریف میں ادمن النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی اربع رکعات بعد زوال الشمس قلت بینھن تسلیم فاصل قال لا الا التشھد۔ ان روایات سے معلوم ہوا کہ دن میں ایک سلام سے چار رکعت پڑھنا اولیٰ ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل دن کے بارے میں وہی ہے جو صاحبین نے پیش کی اور رات کے بارے میں امام صاحب کی دلیل ایک تو حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے ابو داؤد شریف میں قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی صلوٰۃ العشاء فی جماعۃ ثم یرجع الی اھلہ فیرکع اربع رکعات۔ اسی طرح حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی دوسری حدیث ہے اسی مضمون کی۔

دوسری دلیل حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث ہے مصنف ابن ابی شیبہ میں قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من صلی بعد العشاء اربعاً عدلن بمثل قیام لیلۃ القدر۔ اس سے صاف معلوم ہوا کہ رات میں بھی ایک سلام سے چار رکعات افضل ہیں اور قیاس بھی اسی کا مؤید ہے۔ اسلئے کہ ایک تحریمہ سے چار رکعات پڑھنے میں مشقت زیادہ ہے۔ اور جس میں مشقت زیادہ ہوتی ہے اس میں اجر زیادہ ہوتا ہے کما مضی غیر مرات فی الحدیث لہٰذا یہی افضل ہو گا۔

جوابات: امام مالکؒ نے جو دلیل پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ وہاں قصر جواز پر کوئی قرینہ نہیں ہے بلکہ اسکے خلاف قرینہ ہے۔ کیونکہ جب اس سے زیادہ ایک سلام سے ثابت ہے تو معلوم ہوا کہ یہ قصر افضلیت ہے۔ امام شافعی و احمد رحمہما اللہ کی

دلیل کا جواب یہ ہے کہ صحیح روایت میں نہار کا لفظ نہیں ہے بلکہ امام احمد وابن معین وابن حبان نے نہار والا طریق کو معلول قرار دیا ہے۔ اب صرف صلوۃ اللیل یا صلوۃ مثنیٰ مثنیٰ والی حدیث رہ گئی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں حقیقت نماز بیان کی گئی کہ کم سے کم نماز دو رکعت ہو سکتی ہے ایک رکعت سے نماز کی حقیقت وجود میں نہیں آسکتی جواز یا افضیلت کا بیان نہیں لہٰذا اس سے افضیلت پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہوگا۔ بیان ماسبق سے امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کی ترجیح ہوگی۔ لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ حدیث قولی و فعلی سے صاحبین کے مذہب کی ترجیح معلوم ہوتی ہے اسلئے کہ امام صاحبؒ نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث جورات کے بارے میں پیش کی اس کی تفصیل مسلم شریف میں آتی ہے وہ چار رکعات دو سلام سے ہوتی تھیں۔ اس طرح ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث میں بھی یہ احتمال ہے۔ پھر شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ کاش امام صاحب سے صاحبین کے موافق کوئی ایک قول مل جاتا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز میں انکشاف تام ہوتا تھا

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: صَلَّى بِنَا . . . وَاللهِ، إِنِّي لَأَرَى مِنْ خَلْفِي، كَمَا أَرَى مِنْ بَيْنِ يَدَيَّ

اس روایت میں مختلف اقوال ہیں حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ یہ صرف حالت نماز کے ساتھ خاص ہے کہ آپ کو اس حالت میں ایک قوت باصرہ حاصل ہوتی تھی جس سے پیچھے کی طرف کا منظر آتا تھا اور صاحب مرقات نے کہا اس سے رؤیت حقیقی مراد ہے کہ خرق عادت کے طور پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے خاص تھا کہ پیچھے کی طرف دیکھتے تھے لیکن وہ ہمیشہ نہیں تھا۔ بلکہ کبھی کبھی ہوتا تھا اور صرف نماز میں خاص نہیں تھا۔ اور بعض کہتے ہیں کہ یہ بذریعہ وحی یا الہام کے ہوتا تھا اور اس کو رؤیت سے تعبیر کیا۔ اور بعض کہتے ہیں کہ آپ کے مہر نبوت میں قوۃ باصرہ تھی اس سے دیکھتے تھے۔ یا دونوں مونڈوں کے درمیان ایک باطنی آلہ تھا جس میں قوۃ باصرہ تھی اس سے دیکھتے تھے۔ بہر حال اللہ تعالیٰ جس کو جس ذریعہ کے بھی دکھانا چاہتا ہے دکھا سکتا ہے کوئی اشکال نہیں۔

بَابُ مَا يُقْرَأُ بَعْدَ التَّكْبِيرِ (تکبیر تحریمہ کے بعد کی دعائیں)

تکبیر تحریمہ کے بعد کچھ خاموشی مسنون ہے

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ . . . . . قَالَ أَقُولُ اللّٰهُمَّ بَاعِدْ بَيْنِي وَبَيْنَ خَطَايَايَ كَمَا بَاعَدْتَ بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ الخ

تشریح: امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ تکبیر تحریمہ اور فاتحہ کے درمیان کوئی دعا و ذکر مسنون نہیں ہے خاص کر فرائض میں البتہ نوافل میں گنجائش ہے بلکہ فرائض میں تحریمہ کے بعد ہی فاتحہ شروع کر دینا چاہئے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تکبیر تحریمہ کے بعد فاتحہ سے پہلے کوئی نہ کوئی ذکر مسنون ہے جس کو دعائے افتتاح سے تعبیر کرتے ہیں۔ امام مالکؒ استدلال کرتے ہیں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم وابوبکر و عمر و عثمان یفتتحون القرأۃ بالحمد للہ رب العلمین رواہ الترمذی۔ دوسری دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یفتتح الصلوۃ بالتکبیر والقرأۃ بالحمد للہ رواہ مسلم۔ ان میں فاتحہ سے پہلے کسی دعا کا ذکر نہیں ہے اگر دعا مسنون ہوتی تو ضرور ذکر کیا جاتا۔ ائمہ ثلاثہ دلیل پیش کرتے ہیں اس باب کی تمام احادیث سے کہ جن میں تکبیر کے بعد بہت سی دعاؤں کا ذکر ہے۔ تو معلوم ہوا کہ

کوئی نہ کوئی دعاپڑھنی چاہیئے۔امام مالکؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہاں افتتاح قرأۃ کا ذکر ہے اور قرأۃ تو الحمد اللہ سے شروع ہوتی ہے۔اس سے دوسرے اذکار کی نفی نہیں ہوتی۔لہٰذا اس سے استدلال صحیح نہیں۔

پھر احادیث میں مختلف دعاؤں کا ذکر ہے تو سب کا اتفاق ہے کہ جونسی بھی دعا پڑھ لی جائے نفس سنت ادا ہو جائے گی۔البتہ اولویت کا اختلاف ہے۔تو امام شافعیؒ کے ایک قول کے مطابق دعائے توجیہ یعنی انی وجھت الخ اولیٰ ہے۔دوسرے قول کے مطابق دعائے مباعدہ یعنی اللّٰھم باعد الخ اولیٰ ہے۔اور امام ابو حنیفہ واحمد رحمہما اللہ کے نزدیک ثناء یعنی سبحانک اللّٰھم الخ افضل ہے۔امام شافعیؒ دعائے توجیہ کیلئے حضرت علیؓ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں یہ دعا ہے۔اور مباعدہ کے لئے حدیث مذکور سے استدلال کرتے ہیں۔امام ابو حنیفہ واحمد رحمہما اللہ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اور ابو سعید خدریؓ کی حدیث سے جس کی تخریج ترمذی نے کی اور اس میں ثناء کا ذکر ہے۔اسی طرح حضرت جابر،انس اور ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم دعائے سبحانک پڑھتے تھے۔امام شافعیؒ نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ اس کو نفل پر محمول کیا جائے گا یا وقتاً فوقتاً پر محمول کیا جائے گا جسکے قائل احناف بھی ہیں مداومت ثابت نہیں بلکہ دعاء ثناء پر مداومت مروی ہے۔چنانچہ امام نووی کشف الغمۃ میں لکھتے ہیں کہ کان اکثر مداومۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی ھٰذہ الدعاء کذلک ثبت عن الخلفاء الراشدین اور حافظ تورپشتی فرماتے ہیں حدیث سبحانک حسن مشھور وأخذ بہ الخلفاء الراشدون وقد ذھب الیہ الاجلۃ من العلماء کسفیان ، واحمد و اسحاق اور حضرت عمرؓ تمام صحابہ کرامؓ کے سامنے کبھی کبھی تعلیم کیلئے جہراً پڑھتے تھے۔اگر دعا افضل نہ ہوتی تو نہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مداومت ہوتی اور نہ خلفاء راشدین کا اس پر عمل ہوتا اور نہ صحابہ کرامؓ حضرت عمرؓ کے جہراً پڑھنے پر خاموش رہتے تو معلوم ہوا کہ یہی افضل دعا ہے۔

بَابُ الْقِرَاءَةِ فِي الصَّلَاةِ (نماز میں قرأت کا بیان)

الحدیث الشریف : عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الكتاب الخ

تشریح: یہاں درحقیقت دو مسئلے ہیں (۱) ایک ہے نفس فاتحہ کے حکم کے بارے میں خواہ منفرد ہو یا امام۔آیا یہ فرض ہے یا واجب۔(۲) دوسرا مسئلہ قرأۃ خلف الامام کے بارے میں یعنی مقتدی کے لئے امام کے پیچھے قرأت پڑھنا کیسا ہے۔یہ دونوں بالکل الگ الگ مسئلہ ہیں۔ان میں خلط مبحث نہ کرنا چاہئے جیسا کہ اکثر لوگوں کو ہو جاتا ہے۔

حکم الفاتحۃ فی الصلوٰۃ: **فقہاء کرام کا اختلاف**: پہلے مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ امام شافعی اور احمد و مالک رحمھم اللہ کے نزدیک ہر نماز میں سورۂ فاتحہ فرض ہے۔اسکے بغیر نماز بالکل نہیں ہو گی۔امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مطلق قرأت فرض ہے اور تعیین فاتحہ واجب ہے اسکے بغیر نماز صحیح تو ہو جائے گی لیکن ترک واجب کی بنا پر ناقص ہو گی۔

دلائل: ائمہ ثلاثہ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت عبادہ کی حدیث ہے لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الكتاب ۔ یہاں فاتحہ نہ پڑھنے کی صورت میں نماز کی نفی کی گئی ہے تو معلوم ہوا کہ یہ فرض ہے،اسی مضمون کی اور بھی حدیثیں موجود ہیں۔امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی آیت سے فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ یہاں مطلق قرأت کو فرض قرار دیا گیا کسی سورت کی تعیین نہیں کی گئی اور اس مطلق کی تقیید خبر واحد سے نہیں کی جا سکتی۔دوسری دلیل حدیث مسیئی الصلوٰۃ ہے اس میں

حضور ﷺ نے انکو ثم اقراء ماتیسر معک من القرآن فرمایا کسی سورت کی تعیین نہیں کی گئی تو معلوم ہوا کہ فاتحہ فرض نہیں۔

جوابات: انکی دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہ خبر واحد ہے اس سے فرضیت ثابت نہیں ہوسکتی۔ کیونکہ یہ ظنیت الثبوت ہے اور اس سے فرض ثابت نہیں ہوتا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں ذات صلوۃ کی نفی نہیں کی گئی بلکہ صفات صلوۃ کی نفی کی گئی ہے جیسا کہ ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے من صلی صلوۃ لم یقرأ فیھا بام القرآن فھی خداج غیر تمام۔ تو یہاں اصل کی نفی نہیں کمال کی نفی ہے۔ تیسرا جواب علامہ ابن ھمام نے دیا ہے کہ قرآن کریم نے مطلق قرأت فرض قرار دی ہے اور یہ حدیث خبر واحد ہے۔ اگر اس سے تعیین بالفاتحہ کرلی جائے تو خبر واحد سے زیادت علی کتاب اللہ لازم آئے گی اور یہ جائز نہیں۔ لہٰذا آسان صورت یہ نکالی جائے کہ قرآن نے مرتبہ فرض کو بیان کیا کہ مطلق قرأت فرض ہے اور حدیث نے مرتبہ وجوب کو بیان کیا کہ فاتحہ واجب ہے۔

مسئلہ قرأت خلف الامام: مسئلہ مذکورہ میں علماء نے بہت لمبی چوڑی بحث لکھی ہے۔ بعض حضرات نے تو دلائل اور اعتراضات اور جوابات کا ڈھیر جمع کردیا ہے جس کے مطالعہ سے طلبہ تھک جاتے ہیں اور ان کے ذہن میں الجھن پیدا ہو جاتا ہے۔ آخر نتیجہ یہ ہوتا ہے اصل مسئلہ کی حقیقت تک انکی رسائی نہیں ہوتی خاص کر مشکوۃ کے طلبہ تو حدیث کے مبتدی ہوتے ہیں انکے سامنے ملخص چنی چنی باتیں ہونا مناسب ہوتی ہیں طویل مباحث تو دورۂ حدیث شریف میں آئی گی۔ بنا بریں یہاں درس مشکوۃ میں نہایت مختصر چیدہ چیدہ باتیں پیش کی جائیں گی۔

سو جاننا چاہیے کہ قرأت خلف الامام کا مسئلہ تمام اختلافی مسائل میں مشکل ترین مسئلہ ہے۔ کیونکہ اس میں فرضیت و حرمت کا اختلاف ہے۔ ایک فرض کہتے ہیں اور دوسرا احرام کہتے ہیں۔ اسی لئے شارح بخاری علامہ قسطلانی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ میں کبھی مقتدی ہو کر نماز نہیں پڑھتا ہوں۔ کیونکہ اگر قرأت پڑھوں تو ایک امام کے نزدیک مرتکب حرام ہوں گا اور اگر نہ پڑھوں تو دوسرے امام کے نزدیک تارک فرض ہوں گا۔

اختلاف ائمہ: اب تنقیح مذاہب یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام احمد واسحاق رحمھم اللہ جمہور صحابہؓ و تابعین کے نزدیک صلوۃ جہریہ میں قرأت خلف الامام جائز نہیں یہی امام شافعیؒ کا قول قدیم تھا۔ اور صلوۃ سریہ میں انکے مختلف اقوال ہیں۔ بعض فرضیت کے قائل ہیں اور بعض وجوب کے اور بعض سنت واستحباب اور بعض کراہت۔ مگر امام ابوحنیفہؒ کا صحیح و مشہور قول یہ ہے کہ صلوۃ سریہ میں بھی قرأت خلف الامام مکروہ تحریمی ہے۔ امام شافعیؒ کا قول جدید یہ ہے کہ قرأت خلف الامام فرض ہے خواہ جہری نماز ہو یا سری۔

دلائل: فریقین کے دلائل بہت ہیں۔ لیکن یہاں اہم اہم دلائل پیش کئے جاتے ہیں۔ تو امام شافعیؒ کی پہلی دلیل حضرت عبادہ کی حدیث ہے جس میں صلوۃ فجر کے واقعہ کا ذکر ہے قال کنا خلف النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی صلوۃ الفجر فقرأ فثقلت علیہ القرأۃ فلما فرغ قال فلا تفعلوا الا بفاتحۃ الکتاب فانہ لا صلوۃ لمن لم یقرأبھا۔ اس سے صاف ظاہر ہوا کہ صلوۃ جہریہ میں بھی مقتدی کیلئے قرأت فاتحہ ضروری ہے کیونکہ یہ فجر کی نماز کا واقعہ ہے جو جہری نماز ہے۔ **دوسری دلیل:** وہی عبادہ کی حدیث ہے بخاری و مسلم میں جس میں صرف قولی حدیث ہے لَا صَلَاۃَ لمن لم یقرأ بِفَاتِحَۃِ الکتاب واقعہ مذکور نہیں ہے

طریق استدلال اس طرح ہے کہ یہاں صلوۃ بھی عام ہے جہریہ ہو یا سریہ ہو فرض ہو یا نفل اور من سے عموم مصلی کی طرف اشارہ ہے خواہ منفرد ہو یا امام ہو یا مقتدی، یعنی کوئی نماز بھی کسی کی بھی ہو بغیر فاتحہ صحیح نہیں ہو گی لہٰذا فرضیت ثابت ہو گئی۔ انکے علاوہ اور حدیثیں بھی ہیں اور کچھ آثار بھی پیش کرتے ہیں جیسے حضرت عمرو علی وابن عباس رضی اللہ عنہ کا اثر ہے۔ جمہور کے پاس آیات قرآنی، احادیث مرفوعہ وآثار صحابہ وتابعین وقیاس وعقل سے دلائل موجود ہیں علی الاختصار ہر ایک کو بیان کیا جاتا ہے۔

سب سے پہلی: دلیل قرآن کریم کی آیت ہے وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ۔ بیہقی نے امام احمدؒ سے نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ اجمع الناس علی ان ھذا الآیۃ نزلت فی الصلوۃ۔ اگرچہ بعضوں کی رائے ہے کہ خطبہ جمعہ میں نازل ہوئی تب بھی کوئی حرج نہیں کیونکہ عموم الفاظ کا اعتبار ہوتا ہے تو یہاں قرأۃ قرآن کے وقت غور کے ساتھ سننے اور خاموش رہنے کا حکم دیا گیا تو جہری نمازوں میں استماع ہو گا اور سرّی میں انصات ہو گا۔ پس جمہور کیلئے ایک ہی آیت کافی ہے۔ اسکے مقابلہ میں جتنی حدیثیں بھی پیش کی جائے گی سب کو اسی کے تابع بنا کر تاویل کی جائے گی (اللّٰھم ارحم المؤلف والعلام والکاتب) کتابت نور الاسلام سللھی (برونی)۔

دوسری دلیل: يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ شیخ اکبر فرماتے ہیں کہ ہماری صفوف فی الصلوٰۃ کو صفوف ملائکہ عند الرب کے ساتھ تشبیہ دی گئی تو جس طرح صفوف ملائکہ میں کوئی نہیں بولتا مگر جسکو اللہ کی طرف سے اذن ملے ایسا ہی یہاں بھی کسی کو اللہ کے ساتھ تکلم کی اجازت نہیں ہو گی مگر اس کیلئے جس کو اللہ تعالیٰ نے ترجمان مقرر کیا اور وہ امام ہے۔ لہٰذا قرأت امام کا حق ہے۔ دوسروں کیلئے جائز نہیں۔ تیسری دلیل جو حضرت شاہ صاحب نے بیان فرمائی کہ آیت قرآنی ہے۔ وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَىٰ إِمَامًا وَرَحْمَةً یہاں کتاب موسیٰ کو امام کہا گیا۔ لہٰذا ہمارے لئے قرآن کریم امام ہو گا۔ لہٰذا مناسب یہ ہے کہ امام امام کے پاس رہے۔

احادیث مرفوعہ:- جمہور کے دلائل یہ ہیں، سب سے **پہلی دلیل:** حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔ کتاب الآثار اور موطا محمد میں من کان له امام فقرأۃ الامام له قرأۃ۔ یہاں صاف بتلادیا گیا کہ امام کی قرأت مقتدی کیلئے قرأت ہو گی اب اگر مقتدی بھی قرأت کرنا شروع کر دے تو تکرار قرأت لازم آئے گا وذا لایجوز۔

دوسری دلیل: حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ترمذی شریف میں قال انصرف النبی صلی اللہ علیه وسلم من صلوۃ جھر فیھا بالقرأۃ فقال ھل قرأ معی احد منکم انفا فقال رجل نعم یا رسول اللہ فقال انی اقول مالی انازع القرآن فانتھی الناس عن القرأۃ فیما جھر فیه النبی صلی اللہ علیه وسلم تو اس حدیث میں چند قرائن ہیں جن سے عدم القرأت خلف الامام ثابت ہو رہا ہے۔ (۱) جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ کسی نے قرأت پڑھی تو معلوم ہوا کہ آپکی طرف سے قرأت کا حکم نہیں تھا ورنہ نہ پوچھتے۔ (۲) اگر قرأت کا حکم ہوتا تو سب کہتے کہ جی ہاں! ہم نے قرأت کی مگر ایک شخص نے کہا۔ (۳) آپ نے قرأت کرنے کو منازعت سے تعبیر کی اور منازعت کہا جاتا ہے دوسرے کے حق میں دخل دینا تو معلوم ہوا کہ قرأت امام کا حق ہے مقتدی کا نہیں (۴) کچھ آدمی جو پڑھتے تھے بعد میں سب قرأت سے باز آگئے، تو معلوم ہوا کہ قرأت خلف الامام نہ ہونا چاہئے۔

تیسری دلیل حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے مسلم شریف میں اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ابوداؤد و نسائی میں

واذاقرأ فانصتوا۔ یہاں بقیہ ارکان میں امام کی اتباع کا حکم دیا گیا مگر قرأت کے مسئلہ میں آکر فرمایا خاموش رہو۔

چوتھی دلیل حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث ہے مسند احمد اور بزار میں قال کانو ایقرؤن خلف النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال خلطتم علی القرآن اور اسی مضمون کی ایک حدیث حضرت عمران بن حصین سے مسلم شریف میں ہے۔

پانچویں دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے بخاری شریف میں اذاامن الامام فامنوا۔ حافظ ابن عبدالبر نے اس سے عدم القرأت للمقتدی پر اس طرح استدلال کیا کہ یہاں مقتدی کو تامین امام کی اتباع کا حکم دیا لہٰذا وہ فراغت امام عن الفاتحہ کا انتظار کرتا رہے گا۔ اور منتظر غیر قاری ہوگا۔ اسی لئے بعض طریق میں بجائے امام کے اذا امن القاری کا لفظ آیا ہے جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ قاری امام ہوتا ہے نہ کہ مقتدی، اور حضرت شاہ صاحبؒ نے اس سے اس طرح استدلال کیا کہ اگر کوئی درمیان فاتحہ میں آکر شریک جماعت ہوا۔ توامام صاحب فاتحہ ختم کرے گا تو وہ آمین کہے گا۔ تو اپنی فاتحہ کے درمیان میں آمین ہوا جس سے آمین خاتمہ رب العالمین کا خلاف ہوگی۔ اور اگر اپنی فاتحہ ختم کر کے کہے تو حدیث مذکور کا خلاف ہوا اور اگر یہ کہا جائے کہ امام ذرا انتظار کرے کہ مقتدی فاتحہ ختم کرے تو یہ قلب موضوع ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ مقتدی کے لئے قرأت خلف الامام جائز نہیں۔

آثار صحابہ وتابعین سے بھی بہت سے دلائل موجود ہیں۔ چنانچہ علامہ عینی نے اسیؔ (۸۰) صحابہ کرامؓ سے روایت نکالی کہ وہ قرأت خلف الامام کی نفی کرتے تھے جیسا کہ حضرت صدیق اکبر، حضرت فاروق اعظم، حضرت علی مرتضیٰ، حضرت ابن عمر، ابن مسعود، جابر، زید بن ثابت، عثمان غنی، ابوموسیٰ اشعریؓ حتیٰ کہ بعض حضرات سے اسکے بارے میں سخت سخت الفاظ بھی منقول ہیں۔ چنانچہ حضرت ابن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ جو شخص امام کے پیچھے قرأت کرے ایسے آدمی کے منہ میں مٹی ڈال دینا چاہیے، اور حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ ایسے آدمی فطرت پر نہیں ہے اور حضرت سعد فرماتے ہیں کہ اسکے منہ میں آگ کا ٹکڑا ڈال دینا چاہئے اور ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ ایسا آدمی بے وقوف ہے۔

جمہور کی طرف سے عقلی دلیل یہ پیش کی جاتی ہے کہ جب سب کی طرف سے ایک کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ کلام کرنے کیلئے نمائندہ بنا کر وکیل بنا دیا تو شاہی دربار میں ہر ایک کا کلام کرنا نمائندگی کا خلاف ہے نیز دربار شاہی کے آداب کا بھی خلاف ہے۔ لہٰذا عقلی طور پر بھی قرأت خلف الامام نہ ہونا چاہئے۔ دلائل ماسبق سے روز روشن کی طرح واضح ہو گیا کہ قرأت خلف الامام جائز نہیں۔

شوافع کے دلائل کے جوابات: شوافع نے جو پہلی دلیل پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کو اگرچہ امام ترمذیؒ نے حسن کہا ہے۔ لیکن اکثر محدثین نے اسکو ضعیف معلول سنداً و متناً مضطرب کہا چنانچہ امام احمدؒ ابن حبان، ابن عبدالبر، ابن تیمیہؒ نے اس کو معلول قرار دیا ہے۔ اور اگر صحیح بھی تسلیم کرلیں تب بھی اس سے فرضیت قرأت خلف الامام ثابت نہیں ہوتی۔ کیونکہ لا تفعلوا الابام القرآن نھی کے بعد استثناء ہے اور اس سے صرف اباحت ثابت ہوتی ہے۔ اور اسکی حقیقت یہ ہے کہ خارج میں فاتحہ کی فضیلت تھی۔ نیز منفرد وامام کی نماز بغیر فاتحہ ناقص ہوتی ہے اسلئے بعض لوگوں نے امام کے پیچھے بھی اسکو پڑھنا شروع کیا اس لئے ابتداء اس میں فقط اسکی اجازت دیدی گئی پھر جب اس میں منازعت ہونے لگی تو اسکی بھی ممانعت کر

دی گئی جس کا بیان حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں کیا گیا لہٰذا اس سے فرضیت قرأت خلف الامام پر استدلال صحیح نہیں۔
دوسری حدیث جو قولی ہے اور واقعہ مذکور نہیں وہ بے شک صحیح ہے اور صحیحین کی روایت ہے اسکا جواب یہ ہے وہاں من اگرچہ عام ہے مگر قرآن کریم کی آیت اور دوسری احادیث کے پیش نظر اسکو خاص کیا جائے گا۔ امام اور منفرد کے ساتھ جیسا کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ الاان یکون وراء الامام اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ ھٰذا اذاکان وحدہ (ترمذی) اور سفیان ثوری فرماتے ہیں لمن یصلی منفرداً (ابوداؤد) یا تو یہ کہا جائے کہ قرأت عام ہے خواہ قرأت حقیقی ہو یا حکمی اور مقتدی حکماً قاری ہے بحدیث جابر قرأۃ الامام لہٗ قرأۃ۔
نیز سب کے نزدیک مدرک رکوع مدرک رکعت شمار کیا جاتا ہے حالانکہ اس نے حقیقتاً قرأت نہیں کی لہٰذا ماننا پڑے گا کہ امام کی قرأت سے حکماً اسکی قرأت ہو گئی۔ لہٰذا مقتدی سے عدم قرأت ثابت نہیں ہوا۔ بنابریں لمن لم یقرأ میں وہ شامل نہیں ہوا، اور اس حدیث کا دوسرا طریق جو صحیح مسلم وابوداؤد میں ہے اس میں فصاعداً کی زیادت موجود ہے۔ یعنی فاتحہ اور اس سے کچھ زائد نہ پڑھے تو نماز نہیں ہو گی۔ حالانکہ فاتحہ کے علاوہ ضم سورہ شوافع کے نزدیک فرض کیا واجب بھی نہیں۔ لہٰذا ماننا پڑے گا کہ من سے مراد منفرد وامام ہیں یا قرأت سے قرأت حقیقی و حکمی مراد ہے تاکہ فصاعداً پر عمل ہو سکے۔ لہٰذا حدیث سے شوافع کا مدعی فرضیت قرأت حقیقی خلف الامام ثابت نہیں ہوتی۔ لہٰذا احناف کا مدعی اپنی جگہ پر صحیح رہے گا۔ وباللہ التوفیق۔

متنفل کے پیچھے مفترض کی اقتداء کا حکم

الحدیث الشریف: عَنْ جَابِرٍ قَالَ: كَانَ مُعَاذٌ يُصَلِّي مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ يَأْتِي فَيَؤُمُّ قَوْمَهُ فَصَلَّى لَيْلَةً الخ
تشریح: اس حدیث کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت معاذ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ فرض پڑھ کر پھر اپنی قوم کی امامت کرتے تھے اب، **فقہاء کرام کا اختلاف:** یہاں بحث ہو گی کہ مفترض کی اقتداء خلف المتنفل صحیح ہے یا نہیں تو امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے اور امام احمدؒ کا ایک قول ہے اور امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اور امام احمدؒ کا ایک قول بھی یہی ہے۔
دلائل: امام شافعیؒ نے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کے واقعہ سے استدلال کیا کہ جب انہوں نے فرض پڑھ لی تو بعد میں جو نماز پڑھیں گے وہ نفل ہو گی اور قوم کی نماز فرض ہے تو جب انہوں نے انکی امامت کی تو اقتداء المفترض خلف المتنفل ہوئی اگر جائز نہ ہوتا تو آپ ایسا ہرگز نہ کرتے اور نہ قوم کرنے دیتی تو معلوم ہوا کہ جائز ہے۔ امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ کی دلیل ایک تو حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ترمذی، ابوداؤد میں، اَلْإِمَامُ ضَامِنٌ وَالْمُؤَذِّنُ مُؤْتَمَنٌ۔ تو جب امام کی نماز مقتدی کی نماز کو ضمن میں رکھنے والی ہے تو ظاہر بات ہے بڑی چیز کو چھوٹی چیز ضمن میں نہیں لا سکتی یا تو برابر کو رکھے گی یا چھوٹی کو۔ اور مفترض کی نماز بڑی ہے اور متنفل کی نماز چھوٹی۔ لہٰذا متنفل مفترض کی نماز کو ضمن میں نہیں لا سکتا۔ فلھٰذا اقتداء المفترض خلف المتنفل جائز نہیں ہو گی۔ دوسری دلیل صلوۃ خوف کی مشروعیت کہ بہت منافی صلوۃ امور کرنے کے باوجود اس کو مشروع کیا گیا۔ اگر اقتداء المفترض خلف المتنفل جائز ہوتی تو آسان صورت یہ تھی کہ ایک ہی امام دونوں گروہ کو دو دفعہ الگ الگ نماز پڑھا دیتا۔ ایک گروہ کو بنیتِ فرض اور دوسرے کو بنیتِ نفل، جب ایسی صورت اختیار نہیں کی گئی بلکہ منافی صلوۃ امور برداشت کئے گئے تو معلوم ہوا کہ یہ جائز نہیں ہے۔

جواب: شوافع نے جو دلیل پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ اس میں بہت احتمالات ہیں۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ معاذ رضی اللہ عنہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے بنیتِ نفل نماز پڑھی ہو، اور اپنی قوم کی بنیتِ فرض پڑھائی ہو۔ فلا اشکال فیہ

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ اس زمانہ کا واقعہ ہے جب ایک نماز کو بنیتِ فرض دو مرتبہ پڑھنا جائز تھا۔ پھر منسوخ ہو گیا، کما قال الطحاوی۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے یہ اپنی رائے سے کیا تھا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے نہ حکم تھا نہ تقریر اسی لئے تو جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو خبر ملی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم ناراض ہو گئے۔ اور فرمایا اما ان تصلی معی واما ان تخفف معھم۔ کہ تم یا تو صرف میرے ساتھ نماز پڑھو اور ان کو نہ پڑھاؤ یا میرے ساتھ نہ پڑھو بلکہ ان کو پڑھاؤ اور تخفیف کرو زیادہ لمبی نہ کرو۔ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اصل میں حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے چند روز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھ کر اسکی کیفیت سیکھی اور ایک رات نہیں بلکہ دوسری کسی رات اپنی قوم کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مانند تاخیر کر کے لمبی نماز پڑھائی تو جس روایت میں تلک الصلوۃ آیا ہے اسکے معنی مثل تلک الصلوٰۃ ہے لہٰذا یہاں تکرار صلوۃ نہیں ہوئی فلا یستدل بہ، تو جب اس میں اتنے احتمالات ہیں تو اس اہم مسئلہ میں کس طرح اس سے استدلال ہو سکتا ہے۔

آمین بالجہر کا حکم

الحدیث الشریف: عَنْ وَائِلِ بْنِ حُجْرٍ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسلم يقرأ غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّآلِّيْنَ فَقَالَ آمِيْنَ مَدَّ بِهَا صَوْتَهُ

یہاں پہلی بحث یہ ہے کہ آمین کہنا کس کا وظیفہ ہے: فقہاء کا اختلاف: جمہور ائمہ کا مسلک یہ ہے کہ یہ مقتدی امام دونوں کا وظیفہ ہے اور دونوں کیلئے سنت ہے اور امام مالکؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے اور امام مالکؒ کی مشہور روایت یہ ہے کہ آمین کہنا صرف مقتدی کا وظیفہ ہے امام کا وظیفہ نہیں اور سری نماز میں کسی کا وظیفہ نہیں، امام ابو حنیفہؒ سے بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔

دلائل: امام مالکؒ استدلال کرتے ہیں حضرت ابوہریرہ ص کی حدیث سے انہ قال اذا قال الامام غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّآلِّيْنَ فقولوا آمین۔ تو یہاں تقسیم کر دی گئی کہ امام ولا الضآلین کہے اور مقتدی آمین اور تقسیم شرکت کے منافی ہے لہٰذا امام آمین نہ کہے۔

جمہور کی دلیل ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی دوسری حدیث ہے ترمذی میں اذا امّن الامام فامنوا۔ نیز وائل ابن حجر کی مذکورہ حدیث ہے کہ آپ نے ولا الضالین کے بعد آمین کہا تو معلوم ہوا کہ امام کو بھی آمین کہنا مسنون ہے۔ امام مالکؒ نے جو دلیل پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ یہاں وظائف کی تقسیم مقصود نہیں بلکہ وہاں موضع تامین بیان کرنا مقصد ہے۔ یعنی امام کے ساتھ آمین کہنے کا وقت بتایا اور ولا الضالین کہنے کے بعد ہے کتاب نور الاسلام۔

دوسری بحث: کیفیت تامین کے بارے میں ہے کہ جہراً کہا جائے یا سراً۔ تو اس میں سب کا اتفاق ہے کہ جہراً و سراً دونوں طریقہ سے کہنا جائز ہے صرف افضلیت میں اختلاف ہے۔ تو امام شافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک دونوں کیلئے جہراً کہنا افضل ہے۔ البتہ امام شافعیؒ کا جدید قول یہ ہے کہ امام سراً کہے لیکن پہلے پر فتویٰ ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک دونوں کیلئے سراً اولی

ہے۔یہی امام مالکؒ کا مذہب ہے کہ مقتدی سراً کہے۔

فریقین کی طرف سے بہت سے دلائل پیش کئے جاتے ہیں لیکن اکثران میں سے صحیح نہیں یا صریح نہیں اسلئے اس مسئلہ میں وائل ابن حجر کی حدیثِ باب مدارِ بحث ہو گئی۔اور دونوں فریق اسی حدیث سے استدلال کرتے ہیں چنانچہ شوافع وحنابلہ اس حدیث کے اس طریق سے دلیل پیش کرتے ہیں جو سفیان ثوری سے مروی ہے جس میں مدبھا صوتہ کا لفظ ہے۔اور اسی کو راجح قرار دیتے ہیں۔اور احناف اس حدیث کے اس طریق سے استدلال کرتے ہیں جو شعبہ سے مروی ہے جس میں حفض بھا صوتہ کا لفظ ہے اور اسی کو ترجیح دیتے ہیں اور سفیان کے طریق کی تاویل کرتے ہیں۔شعبہ کی روایت کی وجوہ ترجیح یہ ہیں۔

(۱)سفیان ثوری کبھی کبھی تدلیس کر لیتے ہیں۔بخلاف شعبہ کے وہ تدلیس کو اشد من الزّنا خیال کرتے ہیں۔(۲)سفیان ثوری کا مسلک شعبہ کے طریق کے مطابق ہے تو معلوم ہوا کہ مدّبھا صوتہ کے معنی ان کے نزدیک وہ نہیں جو شوافع نے سمجھا۔

(۳) شعبہ کا طریق اوفق بالقرآن ہے کیونکہ ارشاد باری ہے اُدۡعُوۡا رَبَّکُمۡ تَضَرُّعًا وَّ خُفۡیَۃً کہ دعا میں اخفاء اولیٰ ہے اور آمین دعا ہے۔لہٰذا اس میں اخفاء اولیٰ ہوگا۔شعبہ کی روایت کی تاویل نہیں ہو سکتی بلکہ چھوڑنا پڑے گا۔اور شعبہ کی روایت اصل قرار دے کر سفیان کے طریق کی تاویل ہو سکتی ہے۔ایک تاویل یہ ہے کہ مدّ کے معنی جہر نہیں بلکہ اسکے معنی الف اور یا کو کھینچ کر پڑھنا۔نیز اگر مدّ کے معنی جہر لیا جائے تب اسکو وقتاً فوقتاً تعلیم پر محمول کیا جائے گا جیسے ابو بشر دولانی نے کتاب الاسماء والکنی میں تخریج کی۔خود وائل فرماتے ہیں کہ اراہ لیعلمنا میرا خیال ہے کہ ہماری تعلیم کیلئے جہراً آمین کہا۔نیز معجم طبرانی میں ہے کہ آپ نے تین دفعہ آمین کہا حالانکہ کسی کے نزدیک تین دفعہ مسنون نہیں۔تو شوافع بھی اسکو تعلیم پر محمول کرتے ہیں۔لہٰذا جہر کو تعلیم پر محمول کرنے میں کیا حرج ہوگا۔بہر حال شعبہ کے طریق کو ترجیح ہوگی اور اخفاء اولیٰ ہوگا۔یہاں شوافع نے شعبہ کے طریق پر بہت اعتراضات کئے اور احناف کی طرف سے اسکے ٹھوس جوابات دیئے گئے جو ترمذی شریف کے اسباق میں تفصیل کے ساتھ آئے گے فانتظروا۔

شوافع نے یہاں ابو ہریرہؓ کی حدیث سے بھی استدلال کیا کہ اذا امن الامام فامنوا۔یہاں امام کی تامین کے ساتھ مقتدی کو آمین کہنے کا حکم دیا گیا۔اور امام کی تامین بغیر جہر کے معلوم نہیں ہوگی تو معلوم ہوا کہ امام جہراً آمین کہے گا۔لہٰذا اسکی اتباع کرتے ہوئے مقتدی کو بھی جہراً آمین کہنا پڑے گا۔احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ امام کے موضع تامین کو دوسری حدیث میں متعین کر دیا گیا فرمایا اذا قال الامام ولا الضآلین فقولوا امین۔لہٰذا جہراً کہنے کی ضرورت نہیں۔نیز آثار صحابہ وتابعین سے اخفا تامین ہی معلوم ہوتا ہے اور خلفاء اربعہ سے بھی جہر تامین ثابت نہیں بلکہ ان سے صحیح اسناد کے ساتھ ثابت ہے، انھم کانوا لا یجھرون بھا رواہ الطبرانی۔نیز قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ اسکا اخفاء ہونا چاہئے کیونکہ بالاتفاق وہ قرآن میں داخل نہیں لہٰذا تعوذ و سبحانک کے مانند اسکا اخفاء ہونا اولیٰ ہے۔جب بسم اللہ کے قرآن کا جزء ہونے کے باوجود اسکے جہر و سرّ میں اختلاف ہو گیا تو آمین بالاتفاق قرآن مجید کا جزء نہیں ہے بطریق اولیٰ اخفاء ہوگا۔

بَابُ الرُّکُوۡعِ (رکوع کا بیان)

رکوع کے معنی جھکنا ہے اور رکوع قرآن وسنت واجماع کے ذریعہ فرض ہے اسکے منکر کافر ہوگا۔اور یہ امت محمدیہ کے خصائص

میں سے ہے دوسری امتوں کی نماز میں رکوع نہیں تھا۔ اسی لئے وَارْكَعُوْا مَعَ الرّٰكِعِيْنَ کی تفسیر کی مع محمد و امتہ سے اور حضرت مریم کو جو ارْكَعِيْ مَعَ الرّٰكِعِيْنَ کہا گیا اسکے معنی صلی مع المصلین ہے۔ اب چونکہ رکوع اصل مقصد نہیں ہے بلکہ یہ سجدہ کیلئے وسیلہ ہے اس لئے اس میں تکرار نہیں۔ اور سجدہ چونکہ مقصد ہے اور خدا کی قربت کا اعلیٰ ذریعہ ہے بنابریں اس میں تکرار ہے۔ دوسری حکمت یہ ہے کہ پہلے سجدہ میں اشارہ مِنْهَا خَلَقْنٰكُمْ کی طرف ہے اور دوسرے سجدے میں وَفِيْهَا نُعِيْدُكُمْ کی طرف اور اس سے اٹھنے میں وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً اُخْرٰى کی طرف اسلئے تکرار سجدہ ہے۔ تیسری حکمت یہ ہے کہ جب بنی آدم اور شیطان کو سجدہ کا حکم دیا گیا تو انسان نے سجدہ کیا اور شیطان نے سجدہ نہ کیا جس کی بنا پر وہ رحمت سے محروم ہوا تو شکریۃً بنی آدم کو دوسرے سجدہ کا حکم دیا گیا۔

رکوع وسجدہ میں قرآن پڑھنا منع ہے

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَلَا إِنِّيْ نُهِيْتُ أَنْ أَقْرَأَ الْقُرْآنَ رَاكِعًا أَوْ سَاجِدًا الخ

تشریح: حالت رکوع و سجود میں قرأت قرآن کی ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں حالتیں ذلت و عاجزگی کی حالت ہے اور کلام اللہ کی شان اعلیٰ وارفع ہے اس کو ایسی حالت میں نہ پڑھنا مناسب ہے۔ اس کو اعلیٰ وارفع حالت میں پڑھنا چاہیئے اور وہ حالت قیام ہے۔ اور رکوع وسجدہ کی حالت میں کلام مخلوق ہونا مناسب ہے و تسبیح اور دوسرے اذکار ہیں۔ اس لئے ان دونوں حالتوں میں قرأت قرآن کی ممانعت کی گئی۔ دوسری وجہ یہ بیان کی گئی کہ قرآن کریم اللہ تعالی کی صفت ہے لہٰذا جو حالت اللہ تعالیٰ کی صفت ہو سکتی ہے اس میں پڑھنا چاہیئے اور اللہ تعالیٰ کی صفت راکع وساجد نہیں ہے بلکہ قائم ہے لہٰذا قیام کی حالت میں پڑھنا چاہیے۔ حالت رکوع و سجود میں نہ پڑھنا چاہیے۔

قومہ میں پڑھنے کی ایک دعا

الحدیث الشریف: عَنْ رِفَاعَةَ بْنِ رَافِعٍ قَالَ كُنَّا نُصَلِّيْ وَرَاءَ . . . رَجُلٌ وَرَاءَهُ رَبَّنَا وَلَكَ الْحَمْدُ حَمْدًا كَثِيْرًا طَيِّبًا مُبَارَكًا فِيْهِ الخ

تشریح: نماز کے ارکان میں جو لمبی لمبی دعائیں آئی ہیں جیسا کہ یہ دعا جو مذکور ہے ان کے بارے میں شوافع فرماتے ہیں کہ ہر نماز میں ان کو پڑھنے کی اجازت ہے خواہ فرض ہو یا نفل لیکن احناف فرماتے ہیں کہ یہ سب دعائیں نفل پر محمول ہیں فرائض میں نہیں پڑھی جائے گی۔ کیونکہ اکثر احادیث میں مذکور نہیں ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کا اصول ہے کہ جن احادیث میں حضور ﷺ کی نماز کی کیفیت بیان کی گئی ہے ان میں اکثر جو دعائیں مذکور ہیں انکو فرائض میں پڑھی جائے گی اور جو اکثر احادیث میں نہیں ہیں بلکہ بعض بعض احادیث میں آئی ہیں ان کو نفل پر محمول کی جائے گا کیونکہ فرائض کا معاملہ بہت نازک ہے۔

بَابُ السُّجُوْدِ وَفَضْلِهٖ (سجدہ کیفیت وفضیلت کا بیان)

سجدہ کے اعضاء

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُمِرْتُ أَنْ أَسْجُدَ عَلٰى سَبْعَةِ أَعْظُمٍ الخ

تشریح: اس میں سب کا اتفاق ہے کہ وضع الیدین والقدمین والرکبتین علی الارض فرض یا واجب نہیں بلکہ سنت ہے۔ البتہ احناف کا ایک قول ہے کہ احد القدمین کو زمین پر رکھنا فرض ہے لیکن صحیح قول یہ ہے کہ کسی کا رکھنا فرض نہیں۔ اور

حدیث میں جو اُمِرْتُ ہے وہ مشترک بین الواجب والسنۃ ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ قرآن مجید میں جو سجدہ کا حکم ہے وہ مطلق ہے کسی عضو کی تعیین نہیں کی گئی پھر بعض کی تعیین پر اجماع ہو گیا وہ جبھہ وانف ہے۔ لہٰذا بعد میں دوسرے اعضاء کو معین کرنا صحیح نہیں ہوگا۔ اب بحث ہوئی کہ جبھہ وانف یعنی پیشانی اور ناک دونوں کا رکھنا ضروری ہے یا کسی ایک کے رکھنے سے کافی ہو جائے گا۔

فقہاء کا اختلاف: تو امام مالک واحمد اور صاحبین رحمهم الله کے نزدیک پیشانی اور ناک دونوں کا رکھنا فرض ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک صرف جبھہ (پیشانی) کا رکھنا فرض ہے ناک رکھنا فرض نہیں۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک لا علی التعیین کسی ایک کا رکھنا فرض ہے۔ البتہ بلا عذر ایک پر اکتفاء کرنا مکروہ ہے۔

دلائل: امام مالک واحمد وصاحبین رحمهم الله دلیل پیش کرتے ہیں حدیث مذکور سے کہ جب اجماع سے دو عضو جبھہ وانف کو خاص کر لیا گیا تو دونوں پر سجدہ فرض ہوگا۔ دوسری دلیل وہ حدیث ہے جس میں کہا گیا لا صلوۃ لمن لا یصیب انفہ من الارض ما یصیب الجبین، رواہ الطبرانی۔

امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کی دلیل ابوداؤد کی حدیث ہے کہ اذا سجد سجد علی صدر جبھۃ اور پیشانی کے اوپر کے حصہ پر سجدہ کرنے سے ناک زمین سے الگ رہے گی تو معلوم ہوا کہ صرف پیشانی پر سجدہ کرنا واجب ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ سجدہ کہا جاتا ہے وضع الجبھۃ علی الارض اور پیشانی کی ہڈی ناک کی ہڈی کے ساتھ متصل ہے۔ لہٰذا وہ بھی پیشانی کا ایک حصہ ہے لہٰذا اس پر سجدہ کرنے سے ادا ہو جائے گا۔ نیز جب سب کے نزدیک پیشانی میں عذر کی حالت میں ناک پر سجدہ کرنے سے ہو جاتا ہے حالانکہ فرض اپنے غیر محل کی طرف منتقل نہیں ہوتا ہزار عذر ہو بلکہ وہ ساقط ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ اگر ہاتھ میں عذر ہو کہ غسل نہیں کر سکتا تو وہ غسل پاؤں کی طرف منتقل نہیں ہوتا بلکہ دھونا ساقط ہو جائے گا۔ تو جب یہاں پیشانی پر عذر ہونے سے ناک کی طرف منتقل ہو جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ وہ بھی محل فرض ہے لہٰذا کسی ایک پر کرنے سے ادا ہو جائے گا۔

جواب: امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ وغیرہ نے جو استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ دونوں پر اجماع ہونے سے دونوں کے مجموعہ پر سجدہ کرنا فرض ثابت نہیں ہوتا۔ دوسری حدیث کا جواب یہ ہے کہ وہاں نفی کمال کے لئے ہے جو ہم بھی مانتے ہیں کہ بلا عذر کسی ایک پر اکتفاء کرنے سے نماز ناقص ہو گی۔

امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا مخالف نہیں کیونکہ ان کے نزدیک بھی صرف پیشانی پر سجدہ کرنا کافی ہے۔ لہٰذا اس سے ہمارے خلاف استدلال صحیح نہیں۔ لیکن احناف کا فتویٰ اس پر ہے کہ بلا عذر صرف ناک پر اکتفاء کرنے سے نماز نہیں ہوگی۔ اور پیشانی پر کرنے سے مع الکراہۃ نماز صحیح ہو جائے گی۔

سجدہ میں جانے اور اٹھنے کا طریقہ

الحدیث الشریف: عَنْ وَائِلِ بْنِ حُجْرٍ قَالَ: رَأَيْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا سَجَدَ وَضَعَ رُكْبَتَيْهِ قَبْلَ يَدَيْهِ الخ

تشریح: امام مالک واوزاعی رحمہما اللہ کے نزدیک سجدہ میں جاتے وقت مسنون طریقہ یہ ہے کہ پہلے دونوں ہاتھ زمین پر رکھے پھر گھٹنوں کو اور امام احمدؒ کا ایک قول بھی یہی ہے۔ امام ابو حنیفہ وشافعی واحمد رحمهم الله کے نزدیک پہلے گھٹنوں کو رکھے پھر دونوں ہاتھ اور اٹھتے وقت اسکا عکس۔ امام مالکؒ واوزاعی کے دلیل حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ابوداؤد ونسائی میں اذا

سجد احدکم فلا یبرک کما یبرک البعیر ولیضع یدیہ قبل رکبتیہ۔ امام ابو حنیفہؒ وشافعیؒ کی دلیل وائل بن حجر کی حدیث ہے جس میں یضع رکبتیہ قبل یدیہ مذکور ہے۔ دوسری حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے اذا سجد احدکم فلیبدأ رکبتیہ قبل یدیہ۔

تیسری دلیل طحاوی میں حضرت عمر وابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہما وابراہیم نخعیؒ کا اثر ہے کہ رکبتین کو قبل یدین رکھتے تھے۔ امام مالک واوزاعی رحمہما اللہ نے جو دلیل پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ حافظ ابن القیم کہتے ہیں کہ اس حدیث کا اول حصہ آخری حصہ کے معارض ہے کیونکہ پہلے حصہ میں کہا گیا کہ اونٹ کے لیٹنے کی مانند نہ لیٹو اور آخری حصہ میں کہتے ہیں کہ ہاتھ پہلے رکھو اور یہ بعینہٖ بروک بعیر ہے کیونکہ چوپائیاں جانور لیٹتے وقت پہلے اگلا حصہ زمین پر رکھتا ہے۔ لہٰذا یہ حدیث قابل استدلال نہیں۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ ایسا بیان جواز کیلئے ایک مرتبہ کیا۔ **تیسرا جواب** یہ ہے حدیث منسوخ ہو گئی مصعب بن سعد کی حدیث سے وہ فرماتے ہیں کہ کنا نضع الیدین قبل الرکبتین فامرنا بوضع الرکبتین قبل الیدین کما قال ابن خزیمۃ۔ **چوتھا جواب** یہ ہے کہ اصل میں یہاں بعض رواۃ سے قلب ہو گیا اصل عبارت یوں تھی ولیضع رکبتیہ قبل یدیہ۔ جیسا کہ طحاوی شریف میں ابوہریرہؓ کی حدیث ایسی ہی ہے اور اس صورت میں پہلے حصہ کے ساتھ تعارض بھی نہیں رہے گا۔ لہٰذا اب یہ حدیث ہماری دلیل بن گئی بہرحال جو بھی ہو جس حدیث میں اتنے احتمالات ہوں وہ حدیث وائل بن حجرؓ کے مقابلہ میں کیسے دلیل بن سکتی ہے جو بالکل صریح اور غیر محتمل ہے۔

جلسہ اور قعدہ میں بیٹھنے کا طریقہ

الحدیث الشریف: عَنْ عَلِيٍّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَا عَلِيُّ إِنِّي . . . لِنَفْسِي لَاتقع بين السَّجْدَتَيْنِ الخ

تشریح: إقعاء کی دو تفسیر کی گئی ایک تفسیر امام طحاوی سے منقول ہے کہ سرین کو زمین میں لگا کر دونوں رانوں کو کھڑا کر کے بیٹھنا اور دونوں ہاتھوں کو زمین پر رکھنا۔ اور یہی تفسیر اہل لغت کے موافق ہے اور یہ تمام ائمہ کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے کیونکہ یہ تشبہ بالکلب ہے۔ دوسری تفسیر جو علامہ کرخی سے منقول ہے کہ دونوں قدموں کو سیدھا کر کے ایڑی پر بیٹھنا۔ اس إقعاء میں اختلاف ہے چنانچہ امام شافعیؒ اور نووی نے بیہقی کی اتباع کرتے ہوئے کہا کہ بین السجدتین یہ مسنون ہے۔ امام ابو حنیفہؒ مالکؒ اور احمدؒ کے نزدیک یہ مستحب نہیں بلکہ مکروہ تنزیہی ہے۔ امام شافعیؒ نے استدلال کیا حضرت ابن عباسؓ کے قول ہے وہ فرماتے ہیں کہ ھی السنۃ فقلناہ لنا لنراہ جفاء الرجل قال ابن عباس بل ھی سنۃ نبیّکم، رواہ الترمذی۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی دلیل حدیث مذکور ہے جس میں مطلقاً اقعاء کی نہی کی گئی ہے اسی طرح حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے نھی عن عقبۃ الشیطان۔ نیز حضرت انسؓ کی حدیث میں بھی مطلقاً اقعاء کی نھی کی گئی ہے لہٰذا اقعاء کی دونوں صورتیں نھی میں داخل ہوں گی پس یہ مکروہ ہو گا۔ باقی پہلی صورت کتا کے مشابہ ہے اسلئے مکروہ تحریمی ہے۔ اور دوسری صورت مشابہ بالکلب نہیں اس لئے وہ مکروہ تنزیہی ہے۔ شوافع کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ مرفوع حدیث کے مقابلہ میں قول صحابی قابل استدلال نہیں یا تو ابن عباس ص کا مقصد یہ ہے کہ اقعاء فی الجملہ سنت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان جواز کے لئے کبھی کیا یا کسی خاص عذر کی بنا پر کیا۔ سنت مستمرہ مراد نہیں۔ لہٰذا اس سے استدلال مطلقاً سنت پر صحیح نہیں۔

بَابُ التَّشَهُّدِ (تشہد کا بیان)

احادیث میں مختلف تشہد کا ذکر آتا ہے چنانچہ حضرت ابن مسعود، ابن عباس، حضرت عمر، ابن عمر اور حضرت عائشہ، ابن الزبیر رضی اللہ عنہم وغیر ھم سے مختلف الفاظ سے تشہد مروی ہے۔ اب اس میں سب کا اتفاق ہے کہ جو بھی تشہد پڑھ لیا جائے ادا ہو جائے گا۔ البتہ اولویت میں اختلاف ہے۔ چنانچہ حضرت مالکؒ کے نزدیک حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا تشہد اولی ہے جس میں التحیات کے بعد زاکیات کا لفظ ہے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے لوگوں کو یہی تشہد سکھایا اور کسی نے اس پر نکیر نہیں کی۔ تو معلوم ہوا کہ یہی افضل ہے۔ امام شافعیؒ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے تشہد کو افضل قرار دیا جس میں التحیات کے بعد مبارکات کا لفظ زائد ہے۔ اور درمیان میں حرف عطف نہیں ہے۔ اور یہ امام احمدؒ کا ایک قول ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تشہد ابن مسعود رضی اللہ عنہ افضل ہے۔ اور یہی امام احمدؒ کا مشہور قول ہے اور سفیان ثوری واسحاق کا مذہب ہے۔ اور اسکے وجوہ ترجیح بہت ہیں۔ تمام محدثین کے نزدیک تشہد کے بارے میں جتنی حدیثیں آئی ہیں یہ حدیث سب سے زیادہ صحیح ہے چنانچہ ابن المدینی، علامہ ذھلی، ابن المنذر وغیر ھم یہی فرماتے ہیں۔ (۲) علامہ بزار کہتے ہیں کہ بیس صحابہ سے یہ تشہد مروی ہے۔ (۳) ائمہ ستہ اسکی تخریج میں متفق ہیں۔ بخلاف دوسرے تشہدات کے وہ سب میں نہیں۔ (۴) سب کتابوں میں ایک قسم کے الفاظ سے مروی ہے۔ کوئی اختلاف نہیں بخلاف دوسرے تشہدات کے کہ ایک کتاب میں ایک لفظ سے ہے اور دوسری کتاب میں دوسرے لفظ سے (۵) ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے بہت لوگوں نے اس کو روایت کیا اور الفاظ میں کوئی اختلاف نہیں ہے جس سے اس کی اہمیت ظاہر ہوتی ہے۔ (۶) اسکی تعلیم میں بہت اہمیت دی گئی کہ آپ نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا ہاتھ پکڑ کر سکھایا اسی طرح ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے علقمہ کو ھلم جرا۔ اسی لئے اسکو مسلسل باخذ الید کہا جاتا ہے اور محدثین کے نزدیک حدیث مسلسل کی بہت قوت ہوتی ہے۔ (۷) اس میں امر کا صیغہ ہے۔ (۸) آپ نے دوسروں کو تعلیم کے لئے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کو حکم فرمایا۔ (۹) اس میں حرف واؤ زیادتی ہے جو تجدید کلام کیلئے آکر ہر ایک میں مستقل شان پیدا کر دیتا ہے۔ (۱۰) بیہقی میں روایت ہے کہ یہی تشہد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا تشہد تھا تلک عشرۃ کاملۃ۔

جو جس تشہد کی اتنی وجوہ ترجیح ہیں اس کی افضیلت میں کیا شبہ ہے انہوں نے جن تشہدات ذکر کیا ان کو ہم بھی مانتے ہیں لہٰذا ہم پر کوئی الزام نہیں۔

اشارہ بالسبابہ کا حکم

الْحَدِيْثُ الشَّرِيْفُ: عَنِ ابْنِ عُمَرَ . . . وَوَضَعَ يَدَهُ الْيُمْنَى عَلَى رُكْبَتِهِ الْيُمْنَى، وَعَقَدَ ثَلَاثَةً وَخَمْسِينَ، وَأَشَارَ بِالسَّبَّابَةِ الخ

تشریح: متاخرین میں سے اکثر سکان ماوراء النہر واہل خراسان وبلاد ہند فرماتے ہیں کہ بوقت تشہد اشارہ سنت نہیں کیونکہ یہ فرقہ روافض کا شعار ہے اسلئے انکی مشابہت سے بچنے کیلئے نہ کرنا چاہئے نیز اشارہ سے وضع الید علی الفخذ کی سنت ترک کرنا پڑتا ہے۔ نیز مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے کہا کہ اس میں احادیث مضطرب ہیں۔ لہٰذا اس پر عمل نہیں کیا جائے گا لیکن تمام علماء امصار اور ائمہ اربعہ کے نزدیک اشارہ بالسبابہ ثابت ہے اور مستحب ہے حتی کہ بعض محدثین اشارہ بالسبابہ کی حدیث کو متواتر شمار کرتے ہیں نیز اس پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور تابعین کا اجماع ہے منکرین نے جو تشبہ بالروافض سے استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ مطلقاً تشبہ ناجائز نہیں بلکہ ان افعال کے تشبہ ناجائز ہے جن کو انہوں نے اپنی خواہشات نفسانیہ سے ایجاد کئے اور ان کا شعار بن گیا اور اشارہ ان کا ایجاد کردہ نہیں بلکہ احادیث سے ثابت ہے نیز یہ ان کا شعار بھی نہیں۔

پھر وضع الیدین علی الفخذ کی سنت کا ترک لازم نہیں آتا ہے اس لئے کہ ہاتھ تو فخذ پر رہتا ہے صرف انگلی اٹھانی پڑتی ہے۔ نیز اگر ایک سنت ترک ہو رہی ہے تو دوسری سنت ادا ہو رہی ہے فذھبنا من السنۃ الی السنۃ لہٰذا کوئی حرج نہیں۔ باقی مجدد الف ثانی نے جو اضطراب کا ذکر کیا اصل میں نفس اشارہ میں کوئی اضطراب نہیں بلکہ کیفیت میں احادیث مختلف ہیں۔ اسکو اضطراب سے تعبیر کر دی۔ تو جب دلائل قطعیہ سے یہ ثابت ہو گیا تو پھر اس کا انکار کی کوئی گنجائش نہیں۔ صاحب خلاصہ الکیدانی اور اہل حدیث نے اسکو حرام قرار دیا یہ نہایت بڑی خطا ہے اور جرم عظیم ہے۔ ولولا حسن الظن بہ لکان کفرہ صریحاً

پھر کیفیت اشارہ میں مختلف احادیث آئی ہیں۔ چنانچہ ابن عمرؓ کی حدیث میں ہے کہ خنصر، بصر اور وسطیٰ کو بند کر کے ابہام کو مسبحہ کی جڑ میں رکھ کر مسبحہ سے اشارہ کرے جیسا کہ تریپن شمار کرتے وقت کیا جاتا ہے دوسری صورت جو کہ عبد اللہ بن الزبیرؓ کی حدیث میں ہے کہ تینوں انگلیوں کو بند کر کے ابہام کو وسطیٰ کے اوپر رکھ کر اشارہ کیا جائے۔ تیسری صورت جو وائل بن حجرؓ کی حدیث میں مذکور ہے کہ خنصر اور بنصر کو بند کر کے ابہام اور وسطیٰ سے حلقہ باندھے اور مسبحہ سے اشارہ کریں۔ احناف کے نزدیک یہی صورت افضل ہے پھر عقد کے وقت میں اختلاف ہے شوافع کہتے ہیں کہ ابتدائے تشہد ہی میں عقد کرے اور اشہد کے وقت انگلی اٹھالے اور لا الٰہ کے وقت نیچے کرے اور احناف کے نزدیک پہلے کھول کر رکھے اور لا الٰہ کے وقت عقد کر کے انگلی اٹھالے اور الا اللہ کے وقت نیچے کرے۔

حضرت گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ انگلی کو بالکل نیچے نہ کرے بلکہ آخر تک کچھ نیچے کی طرف جھکا کر کے رکھے۔ پھر بعض روایت میں لا یحرکھا آتا ہے اور بعض میں یحرکھا آتا ہے تو اس میں کوئی تعارض نہیں کیونکہ دونوں کا الگ الگ مطلب ہے کیونکہ یحرکھا کے معنی رفع و وضع کی حرکت مراد ہے اور لا یحرکھا میں دائیں بائیں حرکت مراد ہے۔

تشہد میں بیٹھنے کی کیفیت

الحدیث الشریف :عَنْ وَائِلِ بْنِ حَجَرٍ ...... ثُمَّ جَلَسَ فَافْتَرَشَ رِجْلَهُ الْيُسْرَى وَوَضَعَ يَدَهُ الْيُسْرَى الخ

فقہاء کرام کا اختلاف: تشہد میں بیٹھنے کی کیفیت میں اختلاف ہے چنانچہ امام مالک کے نزدیک دونوں قعدے میں تورک اولیٰ ہے۔ تورک کی صورت یہ ہے کہ دائیاں پیر کھڑا کرے بائیاں پیر دائیں طرف نکال کر رکھے اور سرین کو زمین پر رکھ کر بیٹھے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ دونوں پیر دائیں طرف نکال کر سرین پر بیٹھنا۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دونوں قعدوں میں افتراش مسنون ہے کہ دایاں پیر کھڑا کرے بایاں پیر موڑ کر اس پر بیٹھنا۔ اور امام شافعیؒ واحمدؒ واسحاقؒ کے نزدیک قعدۂ اولیٰ میں افتراش اولیٰ ہے اور قعدۂ اخیرہ میں تورک اولیٰ ہے۔ اور جس میں ایک قعدہ ہے جیسے فجر یا دو رکعت نفل پڑھے تو احمد کے نزدیک افتراش اولیٰ ہے۔

دلائل: امام مالکؒ دلیل پیش کرتے ہیں طحاوی میں حضرت ابن عمرؓ کا عمل ہے ان القاسم بن محمد اراھم الجلوس فنصب رجلہ الیمنی وثنی رجلہ الیسریٰ وجلس علی ورکہ الایسر ولم یجلس علی قدمیہ ثم قال ارانی ھذا عبد اللہ بن عبد اللہ بن عمر وحدثنی انّ اباہ ابن عمر کان یفعل ذٰلک۔

امام شافعیؒ نے ابو حمید ساعدی کی حدیث سے استدلال کیا جس کی تخریج امام بخاریؒ نے کی اس میں یہ مذکور ہے فاذا جلس فی

الرکعتین جلس علی رجلہ الیسری ونصب الیمنی وقعد علی مقعدتہ اس میں قعدۂ اولیٰ میں افتراش کا ذکر ہے اور اخری میں تورک کا ذکر ہے۔ لہٰذا یہی افضل صورت ہوگی۔

مسلم شریف میں کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یفرش رجلہ الیسری وینصب الیمیٰ۔ دوسری حدیث حضرت وائل بن حجر کی ہے۔ ترمذی میں جس میں یہ الفاظ ہیں فلما جلس للتشھد افترش رجلہ الیسری ونصب الیمنی اور قولی حدیث حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے بخاری ونسائی میں انما سنۃ الصلوۃ ان تنصب رجلک الیمنی وتثنی رجلک الیسری ان روایات میں مطلق اختراش کا ذکر ہے لہٰذا دونوں قعدے شامل ہوں گے۔ دوسری بات یہ ہے کہ افتراش میں مشقت زیادہ ہے لہٰذا یہی افضل ہوگا۔

جوابات: امام مالکؒ نے ابن عمرؓ کے فعل سے جو استدلال کیا اسکا جواب یہ ہے کہ انہوں نے عذر کی بنا پر ایسا کیا چنانچہ طحاوی میں ان سے روایت ہے کہ فرمایا ان رجلای لاتحملانی۔ ورنہ وہ اپنی قولی حدیث کے خلاف کیسے کر سکتے ہیں؟ یا صاف کہہ دیا جائے قولی حدیث کے مقابلہ میں فعلی حدیث قابل استدلال نہیں امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہ حدیث ضعیف ہے۔ کما قال الطحاوی یا تو تورک کسی عذر کی بنا پر تھا۔ نیز ابو حمید کی صحیح حدیث احناف کے موافق ہے جیسا کہ طحاوی میں ہے۔ لہٰذا اس سے قعدۂ اخیرہ میں تورک کی افضلیت پر استدلال صحیح نہیں۔ بہر حال ہمارے دلائل قولی بھی ہیں فعلی بھی اور ان کے دلائل صرف فعلی والترجیح للقولی۔

بَابُ الصَّلٰوۃِ عَلَی النَّبِیِّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ وَفَضْلِھَا (حضور اکرم ﷺ پر درود پڑھنے کا بیان)

چونکہ قرآن کریم میں آیت ہے یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا صَلُّوْا عَلَیْہِ وَسَلِّمُوْا تَسْلِیْمًا اسلئے جمہور امت کے نزدیک عمر میں ایک دفعہ آپ ﷺ پر درود پڑھنا فرض ہے پھر جب حضور ﷺ کا نام لیا جائے یا سنا جائے تو پہلی دفعہ درود پڑھنا واجب ہے تعظیماً لاسمہ اور بعد میں ہر دفعہ مستحب ہے۔ پھر نماز میں تشہد کے بعد درود پڑھنے کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک فرض ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ اور جمہور کے نزدیک فرض یا واجب نہیں بلکہ سنت ہے۔ امام شافعیؒ قرآن کریم کی آیت سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں مطلقا درود کا حکم دیا گیا خواہ نماز میں ہو یا غیر نماز میں۔ لہٰذا اسکے بموجب نماز میں بھی فرض ہوگا۔ دوسری دلیل مسلم میں بشیر بن سعد کی حدیث ہے کہ آپ نے اس کو قولوا اللّٰھم الخ صیغۂ امر کے ساتھ حکم فرمایا تو معلوم ہوا کہ فرض ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور جمہور کی دلیل حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث ہے کہ آپ نے ان کو تشہد کی تعلیم دینے کے بعد فرمایا اذا قلت ھذا او فعلت ھذا فقد تمت صلوتک اسی طرح حضرت علی اور عبداللہ بن عمروؓ کی حدیث ہے۔ سنن میں من جلس مقدار التشھد ثم احدث فقد تمت صلوتہ ان روایات سے معلوم ہوا کہ مقدار تشہد بیٹھنے کے بعد کاز کی فرضیت پوری ہو جاتی ہے اور کوئی فرض باقی نہیں رہتا۔ لہٰذا درود شریف فرض نہیں ہوگا۔ امام شافعیؒ نے آیت سے جو استدلال کیا اسکا جواب یہ ہے کہ وہ امر استحباب کیلئے ہے وجوب کیلئے نہیں اگر وجوب کیلئے مان لیں تو صرف ایک دفعہ عمر میں ثابت ہوتا ہے جیسا پہلے بیان کیا گیا بعد میں سنت ہے۔ لہٰذا عمر بھر کی ایک نماز میں فرض ہونا چاہیے جسکے قائل امام شافعیؒ نہیں لہٰذا اس سے نماز میں فرضیتِ

درود پر استدلال درست نہیں دوسری حدیث کا جواب یہ ہے کہ وہاں تعلیم کیلئے امر کا صیغہ لایا وجوب بتانا مراد نہیں۔

بَابُ الدُّعَاءِ فِي التَّشَهُّدِ (تشہد کے بعد دعا پڑھنے کا بیان)

سلام پھیرنے کابیان

الحدیث الشریف: عَنْ عَامِرِ بْنِ سَعْدٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: كُنْتُ أَرَى رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُسَلِّمُ عَنْ يَمِينِهِ وَعَنْ يَسَارِهِ الخ

تشریح: امام مالکؒ واوزاعیؒ کے نزدیک سامنے کی طرف ایک سلام پھیرنا واجب ہے یہ منفرد وامام کیلئے اور مقتدی کیلئے تین سلام واجب ہیں ایک سامنے کی طرف دوسرا دائیں جانب اور تیسرا بائیں جانب۔ جمہور ائمہ امام ابو حنیفہؒ، شافعیؒ واحمدؒ واسحاقؒ کے نزدیک سب کے لئے دو سلام ہیں دائیں طرف ایک اور بائیں طرف ایک امام مالک اور اوزاعی کی دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے قالت انه عليه الصلوٰة والسلام ليسلم تلقاء وجهه تسليمة واحدة، رواه الترمذی۔

جمہور کی دلیل اس باب کی تمام حدیثیں ہیں جیسے حضرت عامر کی حدیث مذکور اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث وائل بن حجر، جابر بن سمرہ کی حدیث جن میں دو سلام کا ذکر ہے حتیٰ کہ علامہ حافظ عینی نے دو سلام والی حدیث کو بیس صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے نقل کیا ہے۔ لہٰذا دو سلام ہی ہونا چاہیئے۔ امام مالکؒ واوزاعیؒ نے جو عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث سے استدلال کیا ہے اسکے مختلف جوابات ہیں۔ (۱) وہ حدیث ضعیف ہے کما قال الترمذی۔ (۲) احادیث کثیرہ کے مقابلہ میں وہ شاذ ہے قابل استدلال نہیں۔ اگر صحیح بھی مان لیا جائے۔ (۳) تب بھی اس سے ایک سلام پر استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ اس سے مراد یہ ہے کہ دو سلام ہوتے تھے لیکن انکی ابتداء سامنے سے ہوتی تھی کما قال ابن حجر (۴) آپ نے دو سلام پھیرائے تھے مگر ایک زور سے ہوتا تھا جسکو پیچھے کے لوگ بھی سنتے تھے اور دوسرا آہستہ دیتے تھے کہ پیچھے سے نہیں سنا جاتا تھا اور چونکہ عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا پیچھے تھیں اسلئے دوسرے سلام کو نہیں سنا اسلئے ایک سلام کا ذکر کیا۔ (۵) اکثر عادت آپکی دو سلام کی تھی مگر کبھی بیان جواز کیلئے ایک سلام پر اکتفاء کرتے تھے اسکو حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے بیان کیا۔ (۶) حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ ایک سلام فراغ عن الصلوٰۃ کا سلام نہیں بلکہ سجدۂ سہو کا سلام ہے لہٰذا اس سے استدلال صحیح نہیں۔

بَابُ الذِّكْرِ بَعْدَ الصَّلَاةِ (نماز کے بعد ذکر کا بیان)

فرض کے بعد اللہ اکبر کہنا

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: كُنْتُ أَعْرِفُ انْقِضَاءَ صَلَاةِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالتَّكْبِيرِ الخ

تشریح: علامہ نوویؒ نے شرح مسلم میں اور بدر الدین عینی نے شرح بخاری میں لکھا ہے کہ بعض سلف کے نزدیک بعد سلام زور سے ایک بار تکبیر کہنا مستحب ہے اور اسی پر اہل بدعت عمل کرتے ہیں اور ابن حزم کی بھی یہ رائے ہے لیکن جمہور علماء اور ائمہ اربعہ اسکے استحباب کے قائل نہیں ہیں بلکہ یہ مکروہ ہے کیونکہ لوگ سمجھیں گے کہ اسکے علاوہ نماز تمام نہیں ہوتی ہے۔ قائلین نے حدیث مذکور سے استدلال کیا کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کے اختتام کو تکبیر سے پہچانتا تھا تو معلوم ہوا کہ آپ نماز کے بعد زور سے تکبیر کہتے تھے۔ جمہور کی دلیل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کی کیفیت بہت صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کسی نے اسکا ذکر نہیں کیا ہے۔ اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل اس پر ہوتا تو ضرور ذکر کرتے۔ ان کی

دلیل کا جواب یہ ہے کہ اس تکبیر سے مراد تسبیح فاطمی ہے۔ جو تکبیر ہے کہ تعلیم کیلئے آپ زور سے کہتے تھے یا اس سے تکبیرات انتقالات ہیں اور صلوۃ سے رکن صلوۃ ہے اور مطلب یہ ہے کہ ہر ایک رکن کا انقضاء تکبیر سے پہچانا جاتا تھا اس سے دوسری مستقل تکبیر مراد نہیں ہے۔

بَابُ مَالَا يَجُوْزُ مِنَ الْعَمَلِ فِي الصَّلَاةِ وَمَا يُبَاحُ مِنْهُ (نماز میں جائز اور ناجائز امور کا بیان)

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْخَصْرِ فِي الصَّلَاةِ

تشریح: اس حدیث کے معانی میں علماء کے مختلف اقوال ہیں۔ ابن سیرین نے کہا کہ اسکے معنی کمر میں ہاتھ رکھنا۔ ایسا ہی بیہقی اور امام ترمذیؒ نے تفسیر کی اور اسکے منع کی وجہ یہ ہے کہ اس طرح ابلیس لعین کی مشابہت ہو جاتی ہے کیونکہ اسکو جب جنت سے نکالا گیا تھا تو متکبرانہ شان میں کمر کو پکڑ کر نکلا۔ اور بعض نے کہا کہ یہود ایسا کرتے تھے تو ان کی مشابہت سے بچنے کے لئے منع فرمایا۔ اور بعض نے کہا کہ یہ راحت اہل نار اسلئے منع فرمایا۔ بعض نے کہا کہ یہ وضع صلوۃ کا خلاف ہے کیونکہ کمر میں ہاتھ رکھنا متکبرین کا فعل ہے اور نماز میں عبودیت و عاجزی وانکساری کی شان ہونا چاہیئے اور بعض نے خصر کے معنی کہا کہ بغیر عذر لاٹھی پر ٹیک لگا کر کھڑا ہونا۔ اور بعض نے کہا کہ آیت سجدہ چھوڑ کر پڑھنا اور کسی نے کہا صرف آیت سجدہ پر اکتفاء کرنا۔ اور بعض نے کہا کہ نماز کے ارکان رکوع سجدہ میں اختصار کرنا طمانیت کے ساتھ ادا نہ کرنا۔ ان تمام اقوال میں سب سے اصح قول اول ہے۔ کیونکہ روای حدیث کی تفسیر ہے وتفسیر الراوی اولی من تفسیر غیرہم۔

نماز کے دوران اگر وضوٹوٹ جائے تو کیا کریں

الحدیث الشریف: عَنْ طَلْقِ بْنِ عَلِيٍّ ...... إِذَا فَسَا أَحَدُكُمْ فِي الصَّلَاةِ فَلْيَنْصَرِفْ فَلْيَتَوَضَّأْ وَلْيُعِدِ الصَّلَاةَ

تشریح: اگر کسی نے عمداً حدث کر لیا تو سب کے نزدیک نماز کا اعادہ ضروری ہے بنا جائز نہیں اور اگر بلا ارادہ حدث واقع ہو جائے تو ائمہ ثلاثہ مالک، شافعی واحمد کے نزدیک اس صورت میں بھی اعادہ ضروری ہے بناء نہیں کر سکتا۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جب تک دوسری منافی صلوۃ کوئی فعل صادر نہ ہو تو وضو کر کے بنا کر سکتا ہے۔ البتہ اعادہ کرنا اولی ہے یہی امام شافعیؒ کا ایک قول ہے۔ فریق اول نے حدیث مذکور سے استدلال کیا جس میں مطلقا اعادہ کا حکم دیا گیا عمداً کی کوئی قید نہیں۔ نیز حدث منافی صلوۃ ہے پھر وضو کیلئے جانے میں ایاب وذہاب پھر انحراف عن القبلہ ہے یہ سب منافی صلوۃ ہے۔ اتنے منافی صلوۃ ہوتے ہوئے نماز کیسے باقی رہے گی قیاس کے بالکل خلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالی عنہا کی حدیث ہے طحاوی اور ابن ماجہ میں من قاء اور عف فی صلوتہ فلینصرف ولیتوضأ ولیبن علی صلوتہ مالم یتکلم اور اسی مضمون کی حدیث بہت سے صحابہ سے مروی ہے۔ جیسا حضرت ابو سعید خدری، عمار، زید بن ثابت، علی، ابو ہریرہ رضی اللہ عنہم یہ حدیثیں انفرادی طور پر اگرچہ ضعیف ہیں مگر سب کے مجموعہ سے استدلال ہو سکتا ہے ابن ابی شیبہ میں حضرت عمر، ابن عمر، ابو بکر صدیق، ابن مسعود، سلمان رضی اللہ عنہم اور تابعین میں علقمہ طاؤس، سعید ابن مسیب، عطاء مکحول وغیر ھم کے آثار موجود ہیں۔ لہذا بناء کے حکم میں کوئی اشکال نہیں ہے۔ انہوں نے طلق کی جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہ عمداً پر محمول ہے۔ یا علی وجہ الاستحباب اعادہ کا حکم ہے اور قیاس کا جواب یہ ہے کہ حدث کی حالت کا حصہ یا ایاب یا ذہاب وانحراف عن القبلہ کا حصہ تو نماز میں داخل نہیں ہے۔ لہذا کوئی اشکال نہیں پھر حدیث کے مقابلہ میں قیاس کا اعتبار نہیں ہے۔

بَابُ السَّهْوِ (سجدہ سہو کا بیان)

پانچویں رکعت کی طرف اٹھنے کا مسئلہ

الحدیث الشریف: عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ مَسْعُوْدٍ: أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى الظُّهْرَ . . . وَإِذَا شَكَّ أَحَدُكُمْ الخ

تشریح: اگر کسی کو نماز میں شک ہو جائے کہ کتنی رکعت پڑھیں تو وہ کیا کرے تو اس بارے میں اختلاف ہے بعض حضرات فرماتے ہیں کہ بلا تفصیل سجدۂ سہو کرلے اسکی نماز ہو جائے گی۔ نہ تحری کی ضرورت اور نہ بناء علی الاقل کی ضرورت ہے وہ ترمذی میں عیاض بن ھلال کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں مطلقاً سجدۂ سہو کا ذکر ہے کوئی تفصیل نہیں۔ جمہور کے نزدیک اس میں تفصیل ہے امام شافعی واحمد واسحاق ومالک فرماتے ہیں کہ وہ بناء علی الاقل کر کے بقیہ نماز پوری کر کے سجدۂ سہو دیدے اور بعض حضرات تحری پر عمل کرنے کے قائل ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر زندگی میں پہلا مرتبہ شک ہوا ہو تو نماز کا اعادہ کرلے۔ اور اگر بار بار ایسا ہوا ہو تو تحری کرے جس طرف غالب گمان ہو اس پر بناء کرے اور اگر تحری کرنے کے بعد کسی طرف غالب گمان نہ ہو تو بناء علی الاقل کرے۔

عیاض بن ہلال کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ حدیث مجمل ہے اس میں صرف سجدۂ سہو کا ذکر ہے۔ باقی کیسے کرنا ہے دوسری احادیث میں تفصیل موجود ہے لہٰذا مجمل سے استدلال صحیح نہیں۔ باقی دوسرے ائمہ کے درمیان اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ اس بارے میں مختلف حدیثیں آئی ہیں کسی میں اعادہ کا ذکر ہے تو اسکو بعض نے لے لیا۔ اور کسی میں تحری کا ذکر ہے تو اسکو بعض نے لے لیا اور کسی میں بناء علی الاقل کا ذکر ہے اس کو امام شافعی نے لے لیا اور بقیہ کو چھوڑ دیا۔ اور امام ابو حنیفہؒ نے تینوں احادیث پر عمل کرلیا اور ہر ایک حدیث کو الگ الگ صورت پر محمول کیا۔ کسی حدیث کو ترک کرنا نہ پڑا لہٰذا یہ صورت اولیٰ ہوگی۔

اب سجدۂ سہو کی کیفیت میں اختلاف ہو گیا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک ہر سہو کیلئے قبل السلام سجدہ کرنا اولیٰ ہے خواہ زیادت کی بناپر ہو یا نقصان کی بناپر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مطلقاً بعد السلام سجدہ کرے خواہ زیادت کی بناپر ہو یا نقصان کی بناپر۔ امام مالکؒ کے نزدیک اگر نقصان کی بناپر ہو تو قبل السلام کرے اور اگر زیادت کی بناپر ہو تو بعد السلام کرے اس کو یاد رکھنے کے لئے بعض حضرات نے کہا کہ القاف بالقاف والدال بالدال قاف سے نقصان و قبل مراد ہے۔ کیونکہ دونوں میں قاف ہے اور دال سے زیادت و بعد مراد ہے۔ کیونکہ دونوں میں دال ہے۔ امام ابو یوسفؒ نے امام مالکؒ سے پوچھا کہ اگر کوئی ایک ہی نماز میں نقصان بھی کرے اور زیادت بھی کرے تو اب کیسے سجدۂ سہو کرے؟ فبہت مالک امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ جو صورتیں حدیث میں مذکور ہیں اور سجدہ کی کیفیت موجود ہے۔ تو کسی کو اگر ایسی صورت پیش ہو تو اسی کیفیت سے سجدہ کرے اور اگر ایسی صورت پیش آئے جس کی نظیر حدیث میں نہیں ہے تو قبل السلام کرے۔

امام شافعیؒ دلیل پیش کرتے ہیں ان احادیث سے جن میں سجدہ قبل السلام کا ذکر ہے جیسا عبداللہ بن بحینہ کی حدیث بخاری میں اور ابو سعید خدری کی حدیث مسلم میں اور معاویہ کی حدیث نسائی میں ان احادیث میں سجدہ قبل السلام ہے۔ امام مالک نے استدلال کیا ان احادیث سے جن میں زیادت کی بناپر سجدہ بعد السلام مذکور ہے جیسے حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث ہے کہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی الظہر خمساً فسجد بعد السلام اور نقصان کی بناپر قبل السلام سجدہ کیا تو معلوم ہوا کہ یہ صورت اولیٰ ہے۔

احناف کی دلیل: وہ فرماتے ہیں کہ احادیث فعلیہ مختلف ہیں اور ترجیح مشکل ہے کیونکہ سب قوت میں برابر ہیں لہٰذا

احادیث قولیہ کی طرف رجوع کرنا چاہیے کیونکہ وہ قانونی حیثیت رکھتی ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ احادیث قولیہ میں سلام کے بعد سجدہ سہو کا حکم ہے جیسا کہ حضرت ثوبان کی حدیث ہے۔ ابوداؤد، ابن ماجہ اور مسند احمد میں کہ آپ ﷺ نے فرمایا لکل سھو سجدتان بعد ماسلم۔ دوسری دلیل عبداللہ بن جعفر کی حدیث ہے صحیح ابن خزیمہ میں من شک فی صلوته فلیسجد سجدتین بعد مایسلم۔ تو جب ہم نے فعلی احادیث کو نہیں لیا نہیں تو ہمارے ذمہ ان کے جوابات بھی نہیں۔ بلکہ ان پر جواب ہے کیونکہ بعض کو لیا اور بعض کو چھوڑ دیا۔ تاہم استحبابی جواب دے دیتے ہیں کہ ان مختلف صورتوں کو بیان جواز پر محمول کیا جائے گا۔ تو فعلی احادیث میں جواز کی صورتیں بیان کردیں اور قولی احادیث سے اولی صورت کو بیان کیا۔ یا یہ کہا جائے کہ جن احادیث میں قبل السلام کا ذکر ہے اس سے سلام فراغت صلوۃ مراد ہے اور جن میں بعد السلام کا ذکر ہے وہاں سہو کا سلام مراد ہے۔

نماز میں کلام کرنے

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ سِيرِينَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: صَلَّى بِنَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِحْدَى صَلَاتَيِ الْعَشِيِّ الخ

حدیث ذی الیدین ومسئلۃ الکلام فی الصلوٰۃ: اس میں سب کا اتفاق ہے کہ ابتداء میں مطلقاً کلام فی الصلوٰۃ جائز تھا خواہ عمداً ہو کثیر ہو یا قلیل پھر وہ کلام منسوخ ہوگیا۔ لیکن اس نسخ کی تفصیل میں اختلاف ہوگیا۔ چنانچہ امام مالک اور اوزاعیؒ فرماتے ہیں کہ اصلاح صلوۃ کیلئے کلام قلیل عمداً منسوخ نہیں ہوا اب بھی جائز ہے...... لیکن جمہور ائمہ کے نزدیک عمداً کلام منسوخ ہوگیا قلیل ہو یا کثیر اصلاح صلوۃ کیلئے کیوں نہ ہو البتہ نسیاناً سہواً خطأً کلام منسوخ ہوا یا نہیں تو امام شافعیؒ، مالکؒ، حسن بصریؒ، اوزاعیؒ کے نزدیک عمداً کلام منسوخ ہوا لیکن نسیاناً یا سہواً یا جاہلاً کلام منسوخ نہیں ہوا لہٰذا یہ کلام مفسد صلوۃ نہیں ہے یہی امام احمدؒ کا ایک قول ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور سفیان ثوری کے نزدیک مطلقاً کلام منسوخ ہوگیا خواہ عمداً ہو یا نسیاناً، سہواً یا خطأً یا جاھلاً قلیلاً کان او کثیراً اب کسی قسم کے کلام کی گنجائش نہیں بلکہ مفسد صلوۃ ہے۔ یہی امام احمد کا مشہور قول ہے، کما قال ابن قدامہ فی المغنی۔ امام شافعی وغیرھم نے حدیث ذی الیدین سے استدلال کیا کہ یہاں نسیاناً بہت کلام پایا گیا لیکن آپ نے نماز کا اعادہ نہیں کیا بلکہ اسی نماز پر بناء کرکے نماز پوری کرلی۔ تو معلوم ہوا کہ نسیاناً کلام مفسد صلوۃ نہیں ہے۔ اور امام مالکؒ کلام قلیل واصلاح صلوۃ پر محمول کرتے ہیں نیز وہ قیاس کرتے ہیں روزہ میں نسیاناً کھانے پر کہ وہ مفسد صوم نہیں ہوتا۔ لہٰذا نماز بھی نسیاناً کلام سے فاسد نہ ہوگی۔ امام ابو حنیفہؒ کی بہت سی دلیلیں ہیں۔ پہلی دلیل معاویۃ بن حکم کی حدیث ہے مسلم میں قال له النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان ھٰذہ الصلوۃ لا یصلح فیھا شیئ من کلام الناس تو یہاں مطلقاً کلام کو منافی صلوۃ کہا گیا ہے۔

دوسری دلیل حضرت زید بن ارقم کی حدیث مسلم شریف میں کنا نتکلم فی الصلوۃ حتی نزلت و قومو اللہ قانتین فامرنا بالسکوت ونھینا عن الکلام۔ تیسری دلیل حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث ہے ابوداؤد شریف میں جس کے آخر میں یہ الفاظ ہیں ان اللہ یحدث من امرہ مایشاء وان مما احدث ان لا تتکلموا فی الصلوٰۃ۔ تو ان احادیث میں مطلقاً کلام کی نہی ہے خواہ عمداً ہو یا نسیاناً یا سہواً لہٰذا ہر قسم کا کلام مفسد صلوۃ ہوگا۔ شوافع نے جو واقعہ ذوالیدین سے دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ یہ واقعہ نسخ کلام سے پہلے کا ہے۔ اور نسخ کلام مدینہ میں جنگ بدر سے ذرا پہلے ہوا اور اس پر چند قرائن موجود ہیں۔ پہلا قرینہ یہ ہے کہ اس میں جو ذوالیدین ہیں وہ جنگ بدر میں شہید ہوگئے تھے لہٰذا یہ واقعہ اس سے پہلے کا ہوگا۔ دوسرا قرینہ یہ ہے کہ اس میں یہ مذکور

ہے ثم قام الی خشبتہ معروضۃ اور اس سے مراد استوانہ حنانہ ہے اور استوانہ حنانہ جنگ بدر سے پہلے دفن کر دیا گیا اسلئے کہ صحیح روایت میں ہے کہ منبر نبوی ﷺ سن ۲ھ میں تحویل قبلہ سے پہلے بنایا گیا تھا تیسرا قرینہ یہ ہے کہ اس واقعہ میں بہت امور ایسے صادر ہوئے جو شوافع کے نزدیک بھی مفسد صلوۃ ہے جیسا مصلیٰ سے ہٹ کر منبر پر چڑھنا جو عمل کثیر ہے۔ نیز قبلہ کی جہت سے پھر جانا اور بعض روایت میں ہے کہ حجرہ میں چلے گئے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ یہ واقعہ اس زمانہ کا ہے جبکہ نماز میں بہت وسعت تھی اور عمل کثیر، کلام وغیرہ جائز تھا لہٰذا اس حدیث سے استدلال صحیح نہیں۔

شوافع نے اس پر اشکال کیا کہ تم کو غلط فہمی ہوگئی کہ جنگ بدر میں جو شہید ہوا وہ ذوالیدین نہیں ہے بلکہ ذوالشمالین ہیں۔ ذوالیدین کا نام خرباق بن عبد عمرو تھا۔ اور قبیلہ خزاعہ کا تھا اور ذوالشمالین نام عمیر بن عمرو قبیلہ بنی سلیم کا تھا۔ ذوالیدین حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ تک زندہ رہا۔ اور اسکی دلیل یہ ہے کہ اس میں راوی حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جس سے معلوم ہوا کہ اس واقعہ میں شریک تھے اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہ ۷ھ میں مسلمان ہوئے تو معلوم ہوا کہ یہ واقعہ اسلام ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے بعد کا ہے اور نسخ کلام اس سے پہلے ہو چکا تھا۔ لہٰذا صرف عمداً کلام منسوخ ہوا اور بقیہ کلام جواز کے تحت رہا۔

احناف کی طرف سے اسکا جواب یہ ہے کہ ذوالیدین و ذوالشمالین ایک شخص کا لقب تھا لوگ اس کو ذوالشمالین کہتے تھے چونکہ اس میں بدفالی تھی اس لئے آپ ذوالیدین بولتے تھے اور خرباق اور عمیر دونوں ان کا نام تھا اور خزاعہ ایک بطن تھا قبیلہ بنی سلیم میں۔ چنانچہ طبقات ابن سعد میں ہے ذوالیدین ویقال لہ ذوالشمالین ایضاً۔ اسی طرح مبرد نے کامل میں لکھا ذوالیدین وھو ذوالشمالین کان یسمی بھما جمیعاً۔ نیز روایات حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں ایک ہی آدمی کا لقب ہیں۔ چنانچہ زہری سے روایت ہے جس میں ذوالیدین کے بجائے ذوالشمالین کا ذکر ہے اور مسند بزار طبرانی میں ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے جس میں دونوں کا ذکر ایک ساتھ آیا ہے۔ قال صلی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثلاثا ثم سلم فقال لہ ذو الشمالین انقصت الصلوٰۃ قال علیہ السلام کذلک یا ذالیدین قال نعم۔ اس سے صاف معلوم ہوا کہ دونوں ایک ہی شخص ہے تو جب شوافع کے نزدیک بھی ذوالشمالین جنگ بدر میں شہید ہو گئے ادھر تمام اہل سیر کا اتفاق ہے نیز روایات سے ثابت ہے وہی ذوالیدین ہے لہٰذا وہ بھی جنگ بدر میں شہید ہو گئے پس ہمارا مدعیٰ ثابت ہو گیا اور شوافع کا اشکال رفع ہو گیا۔ باقی ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے صلی بنا سے جو دلیل پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ اس سے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی شرکت ثابت نہیں ہوتی کیونکہ قرآن و حدیث میں ایسی مثالیں بہت موجود ہیں کہ ایک قوم جو کام کرتی یا قوم کے ساتھ جو واقعہ پیش آتا ہے اسکو اسکے افراد کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے جیسا کہ قرآن مجید میں ہے وَاِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادّٰرَءْتُمْ فِيْهَا اور وَاِذْ قُلْتُمْ يٰمُوْسٰى لَنْ نَّصْبِرَ عَلٰى طَعَامٍ وَّاحِدٍ۔ ظاہر بات ہے کہ یہاں قتل کرنے والے اور کہنے والے حضور ﷺ کے زمانے کے یہود نہ تھے بلکہ موسیٰ علیہ السلام کے زمانے کے یہود تھے لیکن ان کی طرف منسوب کر دیا جس کا مطلب یہ ہوا کہ تمہاری قوم نے قتل کیا اور کہا۔ احادیث میں بھی مثالیں ہیں چنانچہ امام طحاوی نے ذکر کیا کہ نزال بن سعد تابعی ہے لیکن وہ کہتے ہیں کہ قال لنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو اس سے مراد ہو گا قال لقومنا اسی طرح طاؤس نے کہا قدم علینا معاذ بن جبل حالانکہ معاذ جب یمن آئے تھے اس وقت طاؤس کی پیدائش ہی نہیں ہوئی تھی لہٰذا قدم علی قومنا مطلب ہو گا۔

لہٰذا ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا صلی بنا کہنے کا مطلب یہ ہوگا صلی بقومنا۔ لہٰذا ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا شریک ہونا ثابت نہ ہوا۔ بنا بریں اس واقعہ کا اسلام ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ کے بعد میں ہونا ثابت نہ ہوا چنانچہ یہ واقعہ نسخ کلام سے پہلے ہونا ثابت ہوا کما ھو مدعٰنا۔

حافظ ابن حجر اور بیہقی نے الٹا اشکال کیا کہ مسلم میں یحییٰ بن کثیر سے روایت ہے بینما انا اصلی یہ بالکل نص صریح ہے کہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ شریک واقعہ تھے اب تو کوئی تاویل نہیں ہو سکتی حنفیہ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ یحییٰ بن کثیر کے علاوہ اور کسی نے واحد متکلم کے صیغہ سے روایت نہیں کی۔ لہٰذا کہا جائے گا کہ یہ روایت بالمعنی ہوگئی کہ راوی نے صلّٰی بنا دیکھا تو خیال کیا حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ خود اس واقعہ میں تھے اس لئے بینما انا اصلی کے ساتھ روایت کردی کما قال صاحب البحر۔

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ معاویہ بن حکم کی روایت میں بینما انا اصلی کا لفظ ہے اور واقعہ ذوالیدین اور معاویہ کی حدیث کے نیچے کی روای ایک ہے اس لئے اس لفظ کو ذوالیدین کی حدیث میں لگا دیا۔ بہر حال جب یہ احتمال ہو گیا تو قابل استدلال نہ رہا۔ اور ہم نے جو تاویل کی وہ صحیح رہی۔ حدیث ذوالیدین کا دوسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں پانچ اضطراب ہیں۔ **پہلا اضطراب** ہے نماز کی تعیین میں۔ بعض روایت میں ظہر اور بعض میں عصر اور بعض میں عصر، ظہر میں شک ہے۔

دوسرا اضطراب ہے رکعات میں بعض روایت میں کہ تین رکعات میں سلام پھرایا۔ اور بعض میں ہے دو رکعات میں سلام پھرایا۔ **تیسرا اضطراب** ہے سجدۂ سہو کے بارے میں بعض روایات میں ہے سجدۂ سہو نہیں کیا اور بعض میں ہے کہ سجدہ سہو کیا۔ **چوتھا اضطراب** ہے کہ کیفیت سجدۂ سہو میں بعض روایت میں ہے کہ قبل السلام کیا اور بعض میں ہے بعد السلام کیا۔ **پانچواں اضطراب** ہے مقام قیام میں تو بعض میں ہے کہ استونہ حنانہ پر ٹیک لگا کر بیٹھے اور بعض میں ہے کہ حجرہ شریف میں تشریف لے گئے پھر اس میں انحراف عن القبلہ موجود ہے نیز بہت عمل شیر و مصر عمداً کلام بھی موجود ہے جو جس حدیث میں اتنے اضطراب واشکالات ہیں وہ کسطرح قابل استدلال ہو سکتی ہے۔ انہوں نے اکل ناسیا فی الصوم پر جو قیاس کیا اس کا جواب یہ ہے یہ قیاس مع الفارق ہے اس لئے کہ نماز اور صوم میں فرق ہے کیونکہ صوم میں کوئی ہیئت مذکر نہیں ہے۔ اس لئے وہاں نسیان عذر ہے اور نماز میں ہیئت مذکرہ ہے اس لئے یہاں نسیان عذر نہیں ہے۔ فلا تقاس الصلوٰۃ علی الصوم واللہ اعلم بالصواب۔

بَابُ سُجُودِ الْقُرْآنِ (قرآن کے سجدوں کا بیان)

اس میں پہلا مسئلہ اسکے حکم کے بارے میں ہے کہ آیا واجب ہے یا سنت تو ائمہ ثلاثہ اور داؤد ظاہری کے نزدیک سجدۂ تلاوت سنت ہے۔ اور احناف کے نزدیک واجب ہے اور امام احمد کا ایک قول یہ ہے کہ اگر نماز میں پڑھا جائے تو واجب ہے اور خارج صلوٰۃ میں پڑھا جائے تو سجدہ کرنا سنت ہے۔ ائمہ ثلاثہ کی دلیل حضرت زید بن ثابت کی حدیث ہے۔ قال قرأت علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم النجم فلم یسجد فیھا رواہ ابوداؤد۔ آپ نے سجدہ نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ واجب نہیں۔ دوسری دلیل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اثر ہے ترمذی شریف میں ان اللہ لم یکتب علینا السجود الا ان نشاء۔ اس سے صاف معلوم ہوا کہ یہ واجب نہیں ہے۔ احناف کی دلیل آیت قرآن ہے کہ اس میں امر کا صیغہ ہے وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ۔ نیز بعض آیات میں عدم سجدہ پر کفار کا استنکاف ذکر کیا گیا اب اس کے مقابلہ میں ایک مسلم کیلئے سجدہ کرنا واجب ہونا چاہیے۔ اور بعض آیت میں بعض انبیاء سابقین کے سجدہ کا ذکر ہے اور پھر ان کی اقتداء کا ہمیں حکم دیا گیا لہٰذا ہم پر واجب ہونا چاہئے۔ نیز حدیث ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ میں ہے قال

الشیطان امر ابن آدم بالسجود فسجد فلہ الجنۃ و امرت بالسجود فلم اسجد فلی النار (مسلم) اس سے معلوم ہوا کہ ابن آدم مامور بالسجود ہے اور امر مطلق وجوب کیلئے آتا ہے۔ پھر عدم سجود پر استحقاق نار کا حکم لگایا گیا۔ اگرچہ یہ شیطان کا قول ہے لیکن جب آپ نے نقل کر کے انکار نہیں فرمایا تو معلوم ہوا کہ اصل بات صحیح ہے لہٰذا یہ اب حضور ﷺ کا قول ہو گیا۔

انہوں نے زید بن ثابت کی حدیث سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ آپ نے سجدہ کیا لہٰذا فلم یسجد کے معنی ہوں گے کہ فی الفور سجدہ نہیں کیا اور ہمارے نزدیک فی الفور سجدہ واجب نہیں ہے۔ اور فی الفور نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ اس وقت آپ غیر متوضی تھے یا بیان جواز کیلئے نہیں کیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اثر کا جواب یہ ہے کہ مرفوع حدیث کے مقابلہ میں اثر صحابی سے استدلال صحیح نہیں یا فی الفور وجوب کی نفی کی۔ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مطلب یہ ہے کہ عین سجدہ واجب نہیں ہے بلکہ رکوع کے اندر نیت کرنے سے بھی ادا ہو جاتا ہے۔ اور بعض صورتوں میں ہمارے نزدیک بھی رکوع کے ضمن میں سجدہ ادا ہو جاتا ہے۔ بہر حال ان کی کوئی دلیل بھی صریح نہیں۔ لہٰذا احناف کا مذہب راجح ہوا۔ دوسرا مسئلہ سجدۂ تلاوت کے عدد کے بارے میں ہے تو اس میں اختلاف ہے۔ چنانچہ امام مالکؒ کے نزدیک گیارہ سجدے ہیں۔ مفصلات (نجم۔ اذا السماء انشقت، اقرأ) میں سجدہ نہیں امام شافعی وابو حنیفہ کے نزدیک چودہ سجدہ ہیں مفصلات میں بھی سجدے ہیں۔ البتہ تعیین میں ذرا اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ صؔ میں سجدہ نہیں مانتے ہیں اور کہتے ہیں سورۂ حج میں دو سجدے ہیں۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صؔ میں سجدہ ہے اور حج میں پہلا سجدہ تلاوت ہے اور دوسرا سجدہ تلاوت نہیں بلکہ سجدہ صلواتیہ ہے۔ امام احمدؒ کے نزدیک پندرہ سجدہ ہیں صؔ میں بھی سجدہ ہے اور حج میں دو سجدہ ہیں امام مالکؒ کی دلیل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یسجد فی شئ من المفصلات منذ تحول الی المدینۃ رواہ ابوداؤد۔

دوسری دلیل حضرت زید بن ثابت کی حدیث ہے قرات ...... فلم یسجد فیھا۔ امام شافعی کی دلیل عدم سجود فی صؔ کے بارے میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے سجدۃ صؔ لیست من عزائم السجود رواہ البخاری و ابوداؤد۔ اور سورۂ حج کے دو سجدوں کے بارے میں استدلال کرتے ہیں عقبہ بن عامر کی حدیث سے قلت یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فضلت سورۃ الحج بان فیھا سجدتین قال نعم۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی۔ دوسری دلیل حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔ ان روایات سے معلوم ہوا کہ سورہ صؔ میں سجدہ نہیں۔ اور سورہ حج میں دو سجدے ہیں۔

اور امام احمد کی دلیل سورۂ حج کے دو سجدے کے بارے میں ایک تو وہی ہے جو امام شافعی نے پیش کی۔ دوسری دلیل حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے قال اقرانی النبی صلی اللہ علیہ وسلم خمس عشرۃ سجدۃ فی القرآن منھا ثلاث فی المفصل وفی سورۃ الحج سجدتین رواہ ابوداؤد و ابن ماجہ۔

اور سورہ صؔ کے سجدہ کے بارے میں دلیل پیش کرتے ہیں ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے قال مجاھد قلت لابن عباس أأسجد فی ص فقرأ و من ذریتہ داؤد و سلیمان ... فبھداھم اقتدہ فقال ابن عباس نبیکم ممن امر ان یقتدی بھم رواہ البخاری۔ تو جب نبی کریم ﷺ کو ان انبیاء علیہم السلام کی اقتداء کرتے ہوئے سجدہ کا حکم دیا تو معلوم ہوا کہ یہ سجدہ واجب ہے۔ امام

ابو حنیفہؒ کی دلیل ص کے بارے میں وہی ہے جو امام احمد نے پیش کی۔ اور سورۂ حج میں ایک سجدہ کے بارے میں ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے انه قال فی الحج سجدۃ۔ اسی طرح دوسری روایت ہے السجدۃ الاولی فی الحج عزمۃ وفی الآخرۃ تعلیم۔ اسی طرح مجاہد کا اثر ہے السجدۃ الاخرۃ فی الحج انما ھی موعظۃ لیست بسجدۃ۔ نیز دوسرے سجدے کے ساتھ وارکعوا کا لفظ ہے یہ دلیل ہے اس بات کی کہ وہ سجدۂ صلواتیہ ہے سجدۂ تلاوت نہیں ہے اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مفصلات میں جو سجدہ ہے اس کی دلیل ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے سجدنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی اقرا باسم و اذا السماء انشقت ترمذی اور سورۂ نجم کے بارے میں ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ترمذی سجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیھا یعنی النجم۔

امام مالکؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ امام احمد، وابن معین، ابو حاتم کہتے ہیں کہ وہ ضعیف ہے یا ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے منسوخ ہے یا ابن عباس رضی اللہ عنہ کو اس کی اطلاع نہ تھی تو اپنے علم کے اعتبار نفی کی۔ زید بن ثابت کی حدیث کا جواب دلائل عدم وجوب میں گزر چکا ہے کہ ہو سکتا ہے اس وقت آپ کا وضو نہیں تھا اور فی الفور کرنا واجب بھی نہیں اسلئے نہیں کہا لہٰذا اس سے استدلال صحیح نہیں۔ امام شافعیؒ کی دلیل عدم سجدہ ص کا جواب یہ ہے کہ خود حدیث کے آخری جملہ سے وجوب ثابت ہو رہا ہے لہٰذا عزائم کے معنی فرض کے ہیں۔ یعنی فرض نہیں یا تو ابتداء میں واجب نہیں تھا پھر وجوب کا حکم آیا لہٰذا اس سے استدلال درست نہیں۔

تنبیہ: سورۂ نجم میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سجدہ کے ساتھ تمام مسلمان اور مشرکین نے سجدہ کیا اسکے بارے میں کتب تفاسیر میں بہت تفصیل کے ساتھ بیان موجود ہے وہیں دیکھ لیا جائے۔ یہاں اس بحث کی ضرورت نہیں۔

بَابُ أَوْقَاتِ النَّهْيِ (ممنوع اوقات کا بیان)

مکروہ ممنوعیہ اوقات میں نماز جنازہ نہ پڑھو

الحدیث الشریف: عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ قَالَ: ثَلَاثُ سَاعَاتٍ كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَنْهَانَا أَنْ نُصَلِّيَ فِيهِنَّ أَوْ نَقْبُرَ فِيهِنَّ مَوْتَانَا: حِينَ تَطْلُعُ الشَّمْسُ بَازِغَةً

فجر وعصر کے بعد نماز کی ممانعت

الحدیث الشریف: وَعَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا صَلَاةَ بَعْدَ الصُّبْحِ حَتَّى تَرْتَفِعَ الشَّمْسُ الخ

تشریح: ان دونوں حدیثوں سے اوقات مکروہہ پانچ نکلتے ہیں۔ (۱) وقت طلوع الشمس (۲) وقت غروب شمس (۳) دوپہر کا وقت ان کا ذکر عقبہ بن عامر کی حدیث میں ہے۔ (۴) بعد صلوۃ الفجر (۵) بعد صلوۃ العصر

ان کا ذکر ابو سعید خدری کی حدیث میں ہے۔ پہلی حدیث مشہور ہے اور دوسری حدیث تقریباً بیس صحابی سے مروی ہے۔ حتیٰ کہ ابن عبد البرؒ تمہید میں کہتے ہیں کہ یہ متواتر ہے اور امام طحاوی نے تقریباً متواتر کہا۔ اب بحث ہوئی کہ ان پانچ اوقات میں کوئی فرق ہے یا سب برابر ہیں۔ تو امام شافعیؒ کے نزدیک ان میں صرف نوافل غیر سببیہ پڑھنے کی اجازت نہیں بقیہ نمازیں جائز ہیں خواہ فرائض ہو یا سنت موکدہ یا نوافل سببیہ مثلاً رکعتی الطواف، تحیۃ المسجد، تحیۃ الوضوء سب جائز ہیں اور پانچوں کا ایک ہی حکم ہے۔ اور مالکیہ وحنابلہ صرف فرائض کی اجازت دیتے ہیں نوافل کی اجازت نہیں البتہ امام احمد طواف کی دو رکعت کی اجازت دیتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ پانچوں اوقات میں تقسیم کرتے پہلے تینوں اوقات میں فرائض ادا کرنا صحیح نہیں ہوگا اور نوافل پڑھنے سے صحیح تو ہو جائیں گے مگر مکروہ تحریمی ہوگے۔ خواہ وہ نوافل سببیہ ہوں یا غیر سببیہ اور دوسرے دونوں اوقات میں فرائض اور واجبات

بعینہا پڑھنا جائز ہیں لیکن نوافل و واجبات لغیر ہا جائز نہیں۔ شوافع دلیل پیش کرتے ہیں ایسی احادیث سے جہاں فرائض کو یاد آنے سے فوراً پڑھنے کا حکم ہے کسی وقت کے ساتھ خاص نہیں کیا گیا۔ جیسے من نسی عن صلوۃ فلیصلھا اذا ذکر ھا۔ اسطرح نوافل سببیہ کے بارے میں بلا استثناء وقت پڑھنے کا ذکر ہے لہٰذا وہ کہتے ہیں کہ نھی کی حدیث عام ہے اور رکعتی الطواف وتحیۃ المسجد والوضوء کی حدیث خاص ہے۔ لہٰذا عام پر عمل کیا جائے گا فیما وراء الخاص۔ بنابریں نھی کی احادیث محمول ہوں گی انکے علاوہ دوسری نمازوں پر یعنی نوافل غیر سببیہ پر احناف کہتے ہیں کہ نھی کی احادیث مشہور ومتواتر ہیں لہٰذا انہی کو اصل قرار دیا جائے گا۔ اوران کے مقابل خاص خاص جو حدیثیں آئے گی ان کو تاویل کرکے نھی کے ماتحت داخل کیا جائیگی لہٰذا تحیۃ المسجد وغیرہ کی حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ نماز پڑھو جبکہ وقت مکروہ نہ ہو۔

پھر دونوں قسموں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ پہلے تینوں اوقات میں نفس وقت ہی کے اندر کراہت ہے اس لئے ہر قسم کی نماز ناجائز ہے اور بقیہ دونوں وقت فی نفسہ مکروہ نہیں بلکہ عصر وفجر کی خاطر دوسری نمازوں کی ممانعت کی گئی۔ لہٰذا ان میں ان جیسی فرض نماز کی اجازت ہے اور نفل کی اجازت نہیں اور رکعتی الطواف بھی اس نھی میں شامل ہے کیونکہ حضرت عمرؓ کا اثر ہے بخاری میں تعلیقاً اور طحاوی شریف میں موصولا ان عمر طاف بعد صلوٰۃ الصبح فرکب حتی صلی الرکعتین بذی طوی تو حضرت عمرؓ نے کعبہ میں نماز پڑھنے کو چھوڑ دیا صرف وقت مکروہ کی بناپر اسی طرح ام سلمہ کی حدیث بخاری شریف میں کہ انہوں نے نماز فجر کے وقت طواف کیا لیکن رکعتی الطواف فوراً نہیں پڑھی وقت مکروہ کی بناپر تو معلوم ہوا کہ ان اوقات میں طواف کی دورکعت بھی مکروہ۔

حضور ﷺ عصر کی نماز کے بعد دوگانہ کیوں پڑھتے تھے؟

الحدیث الشریف: عَنْ کُرَیْبٍ...... فَقَالُوا اقْرَأْ عَلَیْهَا السَّلَامُ، وَسَلْهَا عَنِ الرَّکْعَتَیْنِ بَعْدَ الْعَصْرِ الخ

تشریح: عصر کے بعد دورکعت پڑھنے کے بارے میں روایات متعارض ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ترمذی میں ہے اور حضرت ام سلمہ کی روایت مسند بزار میں ہے ان سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے یہ دورکعتیں صرف ایک مرتبہ پڑھی تھیں وہ بھی ایک مجبوری کی بناپر وہ یہ تھی کہ آپ نے بعد الظہر دورکعتیں سنت نہیں پڑھی تھیں تو عصر کے بعد ان کو ادا کیا۔ لیکن دوسری طرف حدیث عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ہے بخاری ومسلم میں اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ رکعتین بعد العصر پر مواظبت کرتے تھے جیسا کہ وہ فرماتی ہیں ما کان النبی صلی اللہ علیہ یاتینی فی یوم بعد العصر الاصلی رکعتیں۔

اختلاف ائمہ: اس بناپر ائمہ کے درمیان اختلاف ہوگیا کہ آیا ہمارے لئے یہ دورکعتیں پڑھنا جائز ہے یا نہیں تو امام شافعی کے نزدیک پڑھنا جائز ہے یا نہیں۔ اور امام ابو حنیفہؒ اور مالکؒ کے نزدیک جائز نہیں۔

دلائل: امام شافعیؒ حدیث عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے استدلال کرتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ ومالکؒ ان متواتر احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن میں بعد العصر وبعد الفجر نماز پڑھنے کی ممانعت کی گئی ہے کما مضی من حدیث ابی سعید۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ دارمی سے حدیث عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا اما انا فاقول بحدیث عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم لاصلوٰۃ بعد العصر حتی تغرب الشمس وعن الصلوٰۃ بعد الفجر حتی تطلع الشمس۔

تیسری دلیل حضرت معاویہؓ کی حدیث ہے بخاری شریف میں قال انکم تصلوا صلوٰۃ لقد صحبنا رسول اللہ صلی اللہ

علیہ ما رأینا یصلیھما ولقد نھانا عنھما یعنی رکعتین بعد العصر۔

جواب: انہوں نے حدیث عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے جو دلیل پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ مسند احمد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں اضطراب ہے کہ کبھی وہ خود بیان کرتی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ یہ دو رکعت میرے پاس پڑھتے تھے اور کبھی حضرت ام سلمہ کے حوالہ کرتی ہیں لہٰذا یہ قابل استدلال نہیں ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا پڑھنا ثابت ہو جائے تو یہ آپ کی خصوصیت پر محمول کیا جائے گا۔ اور اسکی دلیل یہ ہے کہ بخاری و طحاوی میں روایت ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ بعد العصر دو رکعت پڑھنے والوں کو مارتے تھے اور یہ تمام صحابہ کے سامنے ہوتا تھا۔ کسی نے نکیر نہیں کی تو گویا تمام صحابہ اسکو خصوصیات نبی پر شمار کرتے تھے۔ نیز طحاوی میں حضرت ام سلمہ کی روایت ہے کہ افنقضیھما اذا فاتتا قال لا، تو معلوم ہوا کہ یہ آپ کی خصوصیت تھی لہٰذا اس سے استدلال صحیح نہیں۔ پھر تمام چیزوں کے بعد ہم کہتے ہیں کہ نھی کی احادیث قوی و متواتر ہیں انکے مقابلہ فعلی جزئی واقعہ قابل استدلال نہیں۔

فجر کی سنتوں کی قضاء کا مسئلہ

الحدیث الشریف: عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ قَيْسٍ . . . رَجُلًا يُصَلِّي بَعْدَ صَلَاةِ الصُّبْحِ رَكْعَتَيْنِ الخ

تشریح: اگر کسی نے جماعت سے پہلے فجر کی سنت نہیں پڑھی تو اب کیا کرے تو امام شافعیؒ کے نزدیک فرض کے بعد ہی قبل طلوع الشمس ادا کر سکتا ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ، مالکؒ و احمدؒ کے نزدیک طلوع شمس سے پہلے ادا نہیں کر سکتا۔ بلکہ بعد از طلوع شمس ادا کرے۔ امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں بعض کتابوں میں یہ لکھا ہوا ہے کہ فقط سنت کی قضا نہیں ہے ہاں اگر فرض کے ساتھ قضا ہو جائے تو قضا کرے لیکن یہ قول مرجوح ہے۔

امام شافعیؒ نے حدیث قیس مذکور سے استدلال کیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس شخص کے پڑھنے پر خاموش رہے تو معلوم ہوا کہ قبل طلوع شمس جائز ہے۔ امام ابو حنیفہؒ، مالکؒ و احمدؒ کی دلیل ایک تو قولی حدیث ہے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے قال من لم یصلی رکعتی الفجر فلیصلھا بعد ما تطلع الشمس رواہ الترمذی۔ اگر پہلے جائز ہوتا تو بعد میں پڑھنے کی تاکید نہ فرماتے۔ دوسری دلیل فعلی حدیث کہ عبدالرحمن بن عوف امامت کر رہے تھے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو فجر کی ایک رکعت ملی سلام پھرانے کے بعد آپ صرف ایک رکعت کی قضا کرتے ہیں اس کے بعد آپ نے فوراً سنت نہیں پڑھی تو اگر جائز ہوتا تو ضرور پڑھتے۔

شوافع نے قیس کی حدیث سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث مرسل ہے۔ کما قال الترمذی اور مرسل حدیث شوافع کے نزدیک قابل استدلال نہیں۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ نھی کی حدیثیں متواتر ہیں ان کے مقابلہ میں یہ حدیث شاذ ہے لہٰذا اس سے استدلال صحیح نہیں۔

مکہ مکرمہ میں مکروہ وقت ہوتا ہے یا نہیں؟

الحدیث الشریف: عَنْ جُبَيْرِ بْنِ مطعم أَنَّ . . . يَا بَنِي عَبْدِ مَنَافٍ لَا تَمْنَعُوا أَحَدًا طَافَ بِهَذَا الْبَيْتِ وَصَلَّى آيَةَ سَاعَةٍ شَاءَ الخ

تشریح: امام شافعیؒ کے نزدیک مکہ میں خانہ کعبہ کے پاس اوقات مکروہ میں بھی نوافل پڑھنا جائز ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ اور دوسرے ائمہ کے نزدیک کسی جگہ میں بھی اوقات مکروہ میں نوافل پڑھنا جائز نہیں۔ شوافع حدیث مذکور سے استدلال کرتے

ہیں۔ دوسری دلیل حضرت ابوذر کی حدیث ہے مسند احمد میں جس میں اوقات مکروہہ میں نماز کی ممانعت کی گئی مگر الابمکۃ تین مرتبہ کہہ کر مکہ میں نماز پڑھنے کو مستثنیٰ کیا گیا کہ اس میں مکروہ نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ و جمہور کی دلیل اوقات مکروہ میں نماز کی ممانعت کی حدیثیں جو متواتر و مشہور ہیں ان میں مطلقاً ہر جگہ میں ممانعت ہے کسی جگہ کی تخصیص نہیں۔ امام شافعی کی پہلی دلیل حدیث جبیر بن مطعم کا جواب یہ ہے کہ وہ متصل نہیں ہے نیز متواتر احادیث کے مقابلہ میں وہ قابل حجت نہیں۔ یا تو اس کو نہی کی احادیث کے ذریعہ غیر اوقات مکروہہ کے ساتھ خاص کر دیا جائے گا اور مطلب یہ ہوگا ایہ ساعۃ شاء اذا لم یکن وقتاً مکروھاً۔ دوسری بات یہ ہے کہ یہاں تو بنی عبد مناف کو کہا جارہا ہے کہ تم لوگوں کو آزاد چھوڑ دو کسی کو کسی وقت بھی منع نہ کرو۔ باقی پڑھنے والوں کو عموم اوقات کا بیان مقصد نہیں کیونکہ ان کو اوقات کی تفصیل معلوم ہے کہ کس وقت پڑھنا اور کس وقت نہ پڑھنا ہے لہٰذا اس سے استدلال کرنا صحیح نہیں دوسری حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث معلول، ضعیف اور مضطرف ہے کما قال ابن الھمام لہٰذا یہ بھی قابل استدلال نہیں۔

کیا جمعه کے روز نصف النہار میں نماز جائز ہے؟

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنِ الصَّلَاةِ نِصْفَ النَّهَارِ حَتَّى تَزُولَ الشَّمْسُ إِلَّا يَوْمَ الْجُمُعَةِ

تشریح: امام شافعی و احمد رحمہما اللہ کے نزدیک جمعہ کے دن دوپہر کے وقت نفل نماز پڑھنا مکروہ نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جمعہ کے دن بھی دوپہر کے وقت نفل نماز مکروہ ہے۔ امام شافعی و احمد رحمہما اللہ نے حدیث مذکور سے استدلال کیا نیز حضرت ابو قتادۃ کی حدیث ابوداؤد میں ہے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کرہ الصلوٰۃ نصف النہار حتی تزول الشمس الا یوم الجمعۃ۔ امام ابو حنیفہ کی دلیل وہی مشہور و متواتر احادیث ہیں جن میں کسی دن کی تخصیص نہیں کی گئی ہے۔ نیز آپکی پوری زندگی میں کبھی بھی جمعہ کے دن نصف النہار میں نماز پڑھنا ایک مرتبہ بھی ثابت نہیں ہے۔ اگر جائز ہوتا تو دو ایک مرتبہ ضرور پڑھتے شوافع و حنابلہ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ مشہور و متواتر احادیث کے مقابلہ میں یہ حدیثیں شاذ ہیں قابل استدلال نہیں یا ان میں تاویل کی جائے گی کہ اس سے مراد یہ ہے کہ زوال کے متصل پڑھنا درست ہے عین دوپہر مراد نہیں۔

بَابُ الْجَمَاعَةِ وَفَضْلِهَا (نماز باجماعت پڑھنے کی فضیلت کا بیان)

جماعت کی حیثیت: جماعت کی حیثیت کے بارے میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے۔ چنانچہ اہل ظواہر کہتے ہیں کہ صحتِ صلوٰۃ کیلئے جماعت شرط ہے بغیر جماعت نماز ہوگی ہی نہیں۔ یہی امام احمد کا ایک قول ہے اور امام احمد کا دوسرا قول یہ ہے کہ جماعت فرض عین ہے اور امام شافعیؒ کا ایک قول یہ ہے کہ جماعت فرض کفایہ ہے اور دوسرا قول ہے کہ سنت ہے اور یہی مشہور ہے اور امام ابو حنیفہ اور مالک کے نزدیک جماعت سنت مؤکدہ قریب الی الواجب ہے۔ اور اسی کو بعض کتابوں میں واجب سے تعبیر کیا ہے۔ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اختلاف در حقیقت تعبیر کا اختلاف ہے۔ مآل کے اعتبار سے زیادہ فرق نہیں۔ کیونکہ روایات میں جماعت کے بارے میں سخت تغلیظ اور تشدید آئی ہے جیسا کہ حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے بخاری مسلم میں کہ آپ نے جماعت میں حاضر نہ ہونے والوں کے گھر جلانے کا ارادہ فرمایا نیز فرمایا کہ جو اذان سن کر جماعت میں نہیں آتا ہے اس کی نماز صحیح نہیں ہوتی تو فرمایا لا صلوٰۃ لجار المسجد الا فی المسجد۔

ادھر دوسری طرف معمولی اعذار کی بناپر ترک جماعت کی اجازت معلوم ہوتی ہے جیسا کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے۔ بخاری مسلم میں کہ اذاوضع عشاء احد کم واقیمت الصلوٰۃ فابدأو بالعشاء نیز حدیث ہے اذا ابتلت النعال فالصلوٰۃ فی الرحال کہ ذرا سی بارش آجائے تو گھر میں نماز پڑھ لو۔ تو جن حضرات نے صرف تشدید و تغلیظ کی حدیثوں کی طرف خیال کیا انہوں نے جماعت کو شرط یا فرض عین و کفایہ کہہ دیا اور جنہوں نے فقط سہولت والی حدیثوں کی طرف خیال کیا انہوں نے سنت کہہ دیا جیسے شوافع حضرات اور جنہوں نے دونوں قسم حدیثوں کا لحاظ کیا انہوں نے واجب یا سنت مؤکدہ کہہ دیا۔ جیسے حنفیہ ومالکیہ۔

نماز باجماعت کا ثواب

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ صَلَاۃُ الْجَمَاعَۃِ تَفْضُلُ صَلَاۃَ الْفَذِّ بِسَبْعٍ وَعِشْرِیْنَ دَرَجَۃً

تشریح: اس روایت میں تو ستائیس ۲۷ گونہ زیادہ کا بیان ہے۔ لیکن حضرت ابوہریرۃؓ کی حدیث میں پچیس گونہ کا ذکر ہے۔ بلکہ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ اکثر روایات میں پچیس ہی کا ذکر ہے۔ تو بعض نے کثرت روایات کی بناپر پچیس والی روایت کو راجح قرار دیا اور بعض نے ستائیس والی حدیث کو راجح قرار دیا ہے کیونکہ اس میں ثقہ وعدل کی زیادت ہے۔ لیکن اکثر حضرات نے ان دونوں میں تطبیق دی ہے اور اسکی مختلف صورتیں بیان کی گئی۔ بعض کہتے ہیں کہ عدد میں مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں کہ ایک عدد کے ذکر سے دوسرے عدد کی نفی نہیں ہوتی ہے۔ بعض نے کہا کہ پہلے حضور ﷺ کو پچیس کی وحی آئی پھر زیادہ فضل کی اطلاع دی گئی۔ اور بعض نے کہا کہ قرب اور بعد عن المسجد کے اعتبار سے یہ تفاوت ہو گا یا مسجد و غیر مسجد کے اعتبار سے فرق مراتب ہے اور کثرت و قلت میں مصلین کے اعتبار سے فرق کیا گیا یا جہریہ و سریہ کے اعتبار سے فرق بیان کیا گیا ہے لہٰذا کوئی تعارض نہیں۔

باقی ستائیس ۲۷ یا پچیس پر جو منحصر کیا گیا اسکی اصل وجہ تو علوم نبوت کی طرف حوالہ کر دیا جائے عقل اس کا ادراک نہیں کر سکتی۔ البتہ علامہ سراج الدین بن ملقن شافعی نے ستائیس ۲۷ کی ایک وجہ بیان کی ہے جماعت کم سے تین آدمیوں پر مشتمل ہوتی ہے اسلئے ہر نمازی کی نماز ان الحسنۃ بعشر امثالھا کے اصول کے اعتبار سے دس نیکی پر مشتمل ہو گی تو تین کو دس میں ضرب دینے سے تیس ۳۰ ہو گا۔ ان میں تین تو اصل ثواب ہے ستائیس فضل ثواب ہے تو حدیث میں صرف فضل ثواب کو بیان کیا گیا لیکن موصوف نے پچیس ۲۵ کی کوئی وجہ بیان نہیں کی لیکن حضرت شاہ صاحب نے پچیس ۲۵ کی یہ وجہ بیان کیا ہے کہ ہر ایک نماز کی دوسری نماز کے ساتھ مناسبت ہوتی ہے اگر ایک کامل ہو تو دوسری نماز بھی کامل ہو گی۔ اور اگر ایک ناقص ہو تو دوسری نماز میں بھی اسکا اثر ہو گا تو جب کسی نے ایک نماز جماعت کے ساتھ پڑھ لی تو گویا بقیہ چار کو بھی جماعت کے ساتھ پڑھی تو اب پانچ کو پانچ میں ضرب دینے سے پچیس ہوتا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

سخت سردی کی وجہ سے ترک جماعت جائز ہے

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عُمَرَ: أَنَّهُ أَذَّنَ بِالصَّلَاةِ فِي لَيْلَةٍ ذَاتِ بَرْدٍ وَرِيحٍ ثُمَّ قَالَ أَلَا صَلُّوا فِي الرِّحَالِ الخ

تشریح: ترک جماعت کے کچھ اعتذار ہیں جیسے مرض شدید، لنگڑا ہونا، بوڑھے ہونا، دشمن کا خوف ہونا، شیر درندہ کا خوف ہونا، سخت ہوا و سردی و طوفان ہونا، اندھا ہونا، سخت اندھیرا ہونا، چنانچہ کیچڑ اور تھوڑی تھوڑی بارش ترک جماعت کیلئے عذر

بن سکتی ہے یا نہیں تو امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ سألت ابا حنیفة عن الجماعة فی طین ودوغة فقال لا احب تر کھا اور امام محمد کہتے ہیں کہ ایسی حالت میں جماعت ترک کی جاسکتی ہے جیسا کہ حدیث ہے اذا ابتلت النعال فالصلوۃ فی الرحال۔ لیکن بندہ کہتا ہے کہ جن ملکوں میں کثرت سے بارش ہوتی ہے اور لوگوں کو ایسی حالت میں چلنے کی عادت ہے اور اسی حالت میں کام کاج کرتے ہیں کوئی نقصان نہیں ہوتا۔ تو وہاں بارش و کیچڑ ترک جماعت کا عذر نہیں بن سکتی جیسا بنگلہ دیش میں اور ملک عرب میں بارش زیادہ نہیں ہوتی اور معمولی بارش و کیچڑ میں چلنے میں نقصان ہوتا ہے۔ اور پاؤں پھسل جاتے ہیں۔ اس لئے وہاں یہ عذر ہے اور اذا ابتلت النعال فالصلوۃ فی الرحال کہا گیا۔

پہلے کھانا پھر نماز

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عُمَرَ .... إِذَا وُضِعَ عَشَاءُ أَحَدِكُمْ وَأُقِيمَتِ الصَّلَاةُ فَابْدَؤُوا بِالْعَشَاءِ الخ

تشریح: اس سلسلہ میں امام ابو حنیفہؒ سے ایک حکیمانہ قول مروی ہے لان یکون طعامی کله صلوۃ احب الی من ان تکون صلوتی کلها طعاماً۔ یعنی کھانے میں مشغول رہ کر دل کا نماز کی طرف متوجہ رہنا زیادہ پسندیدہ ہے اس سے کہ نماز میں مصروف رہ کر دل کا کھانے کی طرف متوجہ رہنا اور حدیث کا منشأ یہ ہے کہ انسان ایسی حالت میں اللہ کے سامنے کھڑا ہو کہ دل تمام چیزوں سے فارغ ہو اسی لئے دوسری حدیث میں ہے کہ پائخانہ پیشاب اور ریح کے تقاضا کے وقت نماز میں کھڑا نہ ہو۔ بلکہ پہلے اس سے فارغ ہو جائے پھر اطمینان کے ساتھ نماز میں کھڑا ہو۔ لیکن یہ یاد رہے کہ ہمیشہ یہ عادت نہ ڈالے کہ عین نماز کے وقت یہ ضروریات پیش آجائے۔

پھر جاننا چاہئے کہ یہ حکم اس وقت ہے جبکہ بھوک سے بے تاب ہو جائے اور کھانا بھی خراب ہونے کا اندیشہ ہے اسی لئے تو بعض روایات میں وانت صائم کی قید ہے اگرچہ یہ حکم ہر حالت کیلئے خواہ صائم ہو یا غیر صائم مگر صوم کی حالت میں یہ کیفیت زیادہ پیش آتی ہے کیونکہ اس سے پہلے کھانے کا موقع نہیں ہے بخلاف عدم صوم کی حالت میں کہ نماز سے بہت پہلے کھانے کا موقع مل سکتا ہے۔ پھر اہل ظواہر کے نزدیک فابدؤا کا حکم وجوبی ہے۔ اور جمہور ائمہؒ کے نزدیک استحبابی ہے۔ اور دونوں فریق کا یہ حکم اس وقت ہے جبکہ وقت میں وسعت ہو ورنہ اگر وقت تنگ ہو جائے تو پھر نماز ہی کو مقدم کرنا چاہیے۔ لہٰذا مذکورہ حدیث اور ابوداؤد میں حضرت جابر کی حدیث لاتوخروا الصلوۃ لطعام ولا لغیرہ کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہوگا کیونکہ یہاں مراد یہ ہے کہ بالکل وقت سے تاخیر کر کے قضا نہ کرو۔ اور پہلی حدیث سے مراد یہ ہے کہ اگر وقت میں وسعت و گنجائش ہے اور بھوک سے بے قرار ہے تو پہلے کھانا کھالو پھر نماز پڑھو۔

جب نماز کھڑی ہوجائے تو پھر سنت نہ پڑھو

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أُقِيمَتِ الصَّلَاةُ فَلَا صَلَاةَ إِلَّا الْمَكْتُوبَة

تشریح: فرض نماز کی جماعت کھڑی ہونے کے بعد اہل ظواہر کے نزدیک کسی قسم کی سنت و نفل پڑھنا جائز نہیں بلکہ نماز باطل ہو جائے گی۔ اور جمہور کے نزدیک نماز صحیح ہو جائے گی البتہ مکروہ ہوگی۔ اہل ظواہر استدلال کرتے ہیں حدیث مذکور سے کہ اس میں مطلقاً اقامت کے بعد ذات صلوۃ کی نفی کی گئی لہذا نماز نہیں ہوگی۔

جمہور استدلال کرتے ہیں قرآن کریم کی آیت لَا تُبْطِلُوْٓا اَعْمَالَکُمْ سے نیز نماز باطل ہوتی ہے۔ اسکی شرائط فوت ہونے سے اور یہاں کوئی شرط فوت نہیں ہوتی، لہٰذا نماز باطل نہ ہو گی۔ البتہ اعراض عن الفرض کی بنا پر مکروہ ہو گی اور حدیث مذکور کی نفی کمال پر محمول ہے۔ پھر جمہور کے آپس میں اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ، احمدؒ، اسحاقؒ کے نزدیک پانچوں نمازوں کا یہی حکم ہے کہ اقامت کے بعد کوئی سنت یا نفل نہیں پڑھ سکتا ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ کے نزدیک فجر کے علاوہ بقیہ چاروں نمازوں کا یہی حکم ہے اور سنت فجر پڑھ سکتا ہے۔ البتہ امام مالکؒ کے نزدیک دو شرط ہیں کہ سنت خارج مسجد میں پڑھے خواہ مسجد بڑی ہو یا چھوٹی۔ سنت کے بعد دونوں رکعات جماعت کے ساتھ ملنے کی امید ہو اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر ایک رکعت ملنے کی بھی امید ہو تب بھی پڑھ سکتا ہے پھر اگر مسجد چھوٹی ہو تو اندر نہیں پڑھ سکتا ہے بلکہ باہر پڑھے اور اگر مسجد بڑی ہو تو مسجد کے کسی گوشہ میں بھی پڑھ سکتا ہے بشرطیکہ اتصال بالصفوف نہ ہو۔ امام شافعیؒ وغیرہ حدیث مذکور سے دلیل پیش کرتے ہیں کہ اس میں کسی نماز کا استثناء نہیں کیا گیا لہٰذا فجر بھی اس میں شامل ہو گی۔ امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ دلیل پیش کرتے ہیں ایسی روایات سے جن میں سنت فجر کی بہت تاکید کی گئی جیسا کہ ابوداؤد شریف میں ہے کہ لا تدعوهما وان طردتكم الخيل ما ترکھا رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الحضر ولا فى السفر ركعتا الفجر خير من حمر النعم وغیرها اور اسلئے امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت کے موافق یہ واجب ہے۔ نیز حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا اثر ہے کہ وہ جماعت کھڑی ہونے کے بعد بھی سنت فجر پڑھتے تھے اور بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم انکے سامنے ہوتے تھے کوئی نکیر نہیں کرتا تھا۔ نیز مجاہد کا بھی وہی عمل تھا۔ انہوں نے جس حدیث سے استدلال کیا اسکا جواب یہ ہے کہ امام طحاوی و مسلم نے موقوف علی ابن عمر کہا لہٰذا مرفوع کے مقابلہ میں استدلال صحیح نہیں اسی لئے تو امام بخاری نے اس کو قول نبی کہنے کو گوارا نہیں کیا۔

دوسری بات یہ ہے کہ بیہقی کی روایت میں الا رکعتی الفجر کا استثناء موجود ہے۔ تیسری بات یہ ہے کہ یہاں حدیث کا اصل مقصد یہ ہے کہ فرض سے پہلے سنن و نوافل پڑھنے میں جلدی کی جائے۔ لہٰذا اس سے استدلال نہیں ہو سکتا۔

عورتوں کا جماعت کے ساتھ نماز پڑھنے کا حکم

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تَمْنَعُوْا نِسَاءَكُمُ الْمَسَاجِدَ وَبُيُوْتُهُنَّ خَيْرٌ لَّهُنَّ

تشریح: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں عورتوں کو مسجد میں جانے کی اجازت تھی اسلئے کہ عہد رسالت ہر قسم کے فتنہ سے محفوظ تھا نیز وہ نزول وحی کا زمانہ تھا اور عورتوں کو بھی احکام کی ضرورت تھی اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے انوار و برکات سے مستفیض ہونے کی ضرورت تھی جیسے مردوں کو تھی اسی طرح عورتوں کو بھی تھی۔ نیز اس وقت تعلیم و تربیت و تزکیہ کا سلسلہ جاری تھا اور عورتوں کے بارے میں بہت احتیاط کا معاملہ کیا کہ نماز کے بعد عورتیں فوراً اپنے اپنے گھر چلی جائیں پھر مرد اٹھیں۔ نیز یہ حکم تھا کہ خوشبو و عطر استعمال کر کے نہ جائیں ان فوائد کے پیش نظر مع الشرائط اس زمانہ میں عورتوں کے مسجد میں حاضر ہونے کو برداشت کر لیا گیا تاکہ عورتوں یہ حسرت نہ رہے کہ ہم اپنے نبی کی صحبت سے محروم رہے اور بالمشافہ کچھ نہیں سیکھا۔

لیکن اس کے باوجود آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عورتوں کو گھر میں نماز پڑھنا افضل ہے چنانچہ ارشادِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے وَبُيُوْتُهُنَّ خَيْرٌ لَّهُنَّ لیکن عہد رسالت کے بعد ہر طرف فتنہ ہی فتنہ ہے خصوصاً ہمارے زمانہ میں اور وہ برکات بھی نہیں نیز وہ تعلیم و تربیت و تزکیہ بھی نہیں بنابریں ہمارے متاخرین نے مطلقاً عورتوں کے مسجد میں جانے کو ناجائز قرار دیا۔ اور حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا

جو مزاج شناس نبوت تھے وہ فرماتی ہیں کہ لو ادرک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما احدث النساء بعدہ لمنعھن المسجد کما منعت نساء بنی اسرائیل۔ تو جب حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اپنے زمانہ کا حال یہ بیان فرما رہی ہیں تو اب چودہ سو سال کے بعد کا کیا حال ہے۔ خود ہی اندازہ کر لینا چاہئے۔ باقی فقہائے کرام نے اپنے اپنے اجتہاد سے بعض نے مطلقاً اجازت مرجوحہ دی ہے اور بعض نے جوان عورتوں کیلئے منع کیا اور بوڑھیوں کو اجازت دی اور بعض نے کسی نماز میں اجازت دی ہے اور کسی میں منع کیا۔ غرض انہوں نے اپنے اپنے زمانے کے حال کے اعتبار سے کہا اور منشأ نبوت کو بیان کر دیا گیا۔

بَابُ تَسْوِيَةِ الصَّفِّ (صفوں کو برابر کرنے کا بیان)

علم ودانش والے لوگ امام کے قریب کھڑے ہوں

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ الْأَنْصَارِيِّ . . . يَمْسَحُ مَنَاكِبَنَا فِي الصَّلَاةِ وَيَقُولُ اسْتَوُوا وَلَا تَخْتَلِفُوا فَتَخْتَلِفَ قُلُوبُكُمْ الخ

تشریح: تسویۂ صفوف کی بہت اہمیت ہے چنانچہ احادیثِ صحاح اور خلفائے راشدین کے آثار اس پر دلالت کرتے ہیں اور اسکی خاص ہیئت کے بارے میں صحیح قول یہ ہے کہ اس طریقہ سے کھڑا ہو اور ایسی صورت اختیار کی جائے جو خشوع و خضوع کے قریب ہو۔ اور بظاہر معکوس و بے ڈھنگی معلوم نہ ہو۔ اور صحیح بخاری شریف میں جو کعب کو کعب کے ساتھ ملانے کا حکم ہے اس سے حقیقتاً ملانا مراد نہیں ہے کیونکہ اس سے تو قدمین ٹیڑھا ہو جائیں گے جو بدنما نظر آئیگا بلکہ اس سے تسویۂ صفوف میں مبالغہ کرنا مقصود ہے۔ اور پاؤں کو چیر کر شیطان کی طرح کھڑا نہ ہونا چاہیئے۔ اور تسویہ صفوف پاؤں کی ایڑی برابر کرنے سے ہوگا انگلیاں برابر کرنے سے تسویۂ صفوف نہیں ہوگا۔ کیونکہ ہر ایک کا قدم برابر نہیں ہوتا ہے کسی کا لمبا ہوگا اور کسی کا چھوٹا ہوگا تو اگر انگلی کے اعتبار سے برابر کیا جائے تو چھوٹے قدم والا آگے بڑھ جائے گا۔ ھذا ھی المسئلۃ واکثر الناس عنھا غافلون۔

پھر اکثر کتب شوافع میں لکھا ہے کہ مصلی کے قدمین کے درمیان ایک بالشت کا فاصلہ ہونا چاہئے اور فقہائے احناف کے نزدیک چار انگلی کی مقدار فاصلہ ہونا چاہیئے۔ تسویۃ الصفوف کی اہمیت کے پیش نظر علماء کے درمیان اس کے حکم میں اختلاف ہو گیا۔ چنانچہ بعض اہل ظواہر خصوصاً ابن حزم کے نزدیک فرض ہے اور جمہور کے نزدیک فرض نہیں بلکہ سنت مؤکدہ ہے اور حنفیہ کے ایک قول کے مطابق واجب ہے۔ ابن حزم دلیل پیش کرتے ہیں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سووا صفوفکم فان تسویۃ الصفوف من اقامۃ الصلوٰۃ۔ تو یہاں ایک تو امر کا صیغہ ہے جو فرض کا تقاضا کرتا ہے۔ دوسرا اسکو اقامت صلوۃ میں شمار کیا گیا ہے اور اقامت صلوۃ فرض ہے لہٰذا تسویۃ الصفوف فرض ہوگا۔ جمہور کی دلیل حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے بخاری شریف میں جس میں یہ الفاظ ہیں فان اقامۃ الصلوۃ من حسن الصلوۃ اس سے صاف ظاہر ہوا کہ یہ فرض نہیں ہے اور مسلم شریف میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں من تمام الصلوٰۃ یہ بھی فرضیت کی نفی کر رہی ہے۔ ابن حزم کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ اقامۃ الصلوٰۃ کہنے سے فرضیت ثابت نہیں ہوتی کیونکہ اقامت الصلوٰۃ میں فرائض واجبات، سنن وآداب سب شامل ہیں اور یہاں سنت مراد ہوتی کیونکہ دوسری روایت میں بجائے اقامت صلوۃ کے من تمام الصلوٰۃ کا لفظ آیا ہے۔

صف کے پیچھے تنہا کھڑے ہونے والے کا حکم

الحدیث الشریف: عَنْ وَابِصَةَ بْنِ مَعْبَدٍ . . . . . رَجُلًا يُصَلِّي خَلْفَ الصَّفِّ وَحْدَهُ فَأَمَرَهُ أَنْ يُعِيدَ الصَّلَاةَ

تشریح: اگر کوئی شخص جماعت میں صف کے پیچھے تنہا نماز پڑھے توامام احمد واسحاق کے نزدیک اسکی نماز درست نہیں ہوگی، اور امام ابو حنیفہ، شافعیؒ اور مالکؒ کے نزدیک نماز درست ہو جائے گی البتہ مکروہ ہوگی۔ فریق اول دلیل پیش کرتے ہیں مذکورہ حدیث سے کہ خلف الصف نماز پڑھنے والے کو اعادہ صلوۃ کا حکم دیا۔ دوسری دلیل علی بن شیبان کی حدیث ہے ابن ماجہ میں وفیہ ان رجلا صلی خلف الصف وحدہ فامر النبی صلی اللہ علیہ وسلم استقبل صلوتک لاصلوٰۃ الذی صلی خلف الصف۔ ان دونوں روایات میں اعادۂ صلوۃ کا حکم ہے جس سے صاف معلوم ہوا کہ ایسی صورت میں نماز نہیں ہوتی۔

جمہور ائمہ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابو بکرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے جسکی تخریج صحیحین نے کی۔ انہ رکع خلف الصف دو حدہ فقال لہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم زادک اللہ حرصا ولا تعد تو یہاں حضرت ابو بکرہ رضی اللہ عنہ نے صف کے پیچھے رکوع کر لیا تھا تو آپ نے انکے شوق کا داد دیا اور نماز کے اعادہ کا حکم نہیں دیا۔ البتہ چونکہ ایک مکروہ امر صادر ہوا اس لئے آئندہ نہ کرنے کا حکم دیا تو معلوم ہوا کہ ایسی صورت میں نماز باطل نہیں ہوتی ہے اسکے علاوہ جمہور کے پاس اور بہت سی احادیث ہیں جن کی تخریج علامہ زیلعی نے کی ہے۔ نیز امام طحاوی نے روایت بیان کی ان جماعۃ من الصحابہ یر کعون دون الصف ثم یمشون الی الصف الخ۔

امام احمدؒ واسحاقؒ نے جو پہلی حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ امام ترمذی نے اس کی سند میں اضطراب بیان کیا اور کوئی جہت متعین نہیں کی گئی اس لئے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ لو ثبت الحدیث لقلت بہ لم یخرجہ الشیخان لفساد الطریق لہٰذا اس سے استدلال صحیح نہیں اسی طرح دوسری حدیث علی بن شیبان کی ہے اس میں بھی کلام ہے۔ پھر اگر صحیح بھی مان لیں تو اعادہ کے حکم سے بطلان صلوۃ لازم نہیں ہوتا کیونکہ ہو سکتا ہے یہ حکم بطور استحباب تھا یا زجر و تنبیہ کے لئے تھا تا کہ آئندہ ایسا نہ کرے۔ لہٰذا اس سے بطلان صلوۃ پر استدلال صحیح نہیں۔

بَابُ الْمَوْقِفِ (نماز میں کھڑے ہونے کا بیان)

اگر صرف دو مقتدی ہوں تو کیسے کھڑے ہوں

الحدیث الشریف: عَنْ جَابِرٍ ...... لِيُصَلِّيَ فَجِئْتُ حَتَّى قُمْتُ عَنْ يَسَارِهِ فَأَخَذَ بِيَدِي فَأَدَارَنِي حَتَّى أَقَامَنِي عَنْ يَمِينِهِ الخ

تشریح: مقتدی اگر ایک ہو تو وہ امام کی دائیں جانب مساوی ہو کر کھڑا ہو لیکن اس زمانہ کی حالت کے پیش نظر امام محمدؒ نے فرمایا کہ بالکل برابر کھڑا نہ ہو کیونکہ اس میں بے خیالی سے امام سے آگے بڑھ جانے کا اندیشہ ہے جس سے اسکی نماز فاسد ہو جائے گی لہٰذا اس طور پر کھڑا ہونا چاہئے کہ مقتدی کی انگلیاں امام کی ایڑی کے برابر ہو اگر مقتدی واحد امام کی بائیں طرف کھڑا ہو جائے تو جمہور کے نزدیک مکروہ ہے اور امام احمدؒ کے نزدیک مقتدی کی نماز صحیح ہی نہیں ہوگی اور یہی امام اوزاعی کی رائے ہے۔ نیز اگر پیچھے کھڑا ہو جائے تب بھی کراہت کے ساتھ نماز صحیح ہو جائے گی حتیٰ کہ امام شافعیؒ تو پیچھے کھڑا ہونے کو مستحب قرار دیتے ہیں۔

اگر مقتدی دو ہوں تو عام جمہور امت کے نزدیک دونوں پیچھے صف بندی کر کے کھڑے ہو۔ امام ابو یوسف سے ایک روایت ہے کہ امام درمیان میں کھڑا ہو اور دونوں مقتدی اسکے دائیں بائیں جانب کھڑا ہو اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا یہ عمل تھا کہ اپنے دونوں شاگرد اسودؒ، علقمہؒ کو دونوں جانب کھڑا کر کے آپ درمیان میں کھڑے ہو کر امامت کرتے تھے۔ جمہور کے پاس واضح ادلہ موجود ہیں جیسا کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے بخاری، مسلم، نسائی میں اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے نسائی میں اور ترمذی میں حضرت سمرہ کی حدیث ہے۔ یہ تمام روایات دلالت کرتی ہیں کہ تین آدمیوں کی صورت میں امام آگے کھڑا ہو۔

اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے فعل کی بہت تاویلیں ہو سکتی ہیں اور ہو سکتا ہے کہ کمرہ چھوٹا تھا تقدیم امام ممکن نہ تھا۔ یا حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے پاس حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے کسی مرتبہ اس صورت کا ثبوت موجود ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے فعل کی اقتداء کرتے ہوئے انہوں نے بھی ایک مرتبہ ایسا کیا۔ یا تو ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے پیش نظر وہ حدیث ہے جو تلخیص الحبیر میں موجود ہے کہ جب ایک آدمی تنہا نماز پڑھتا ہے تو ایک فرشتہ اس کی دائیں جانب اور دوسرا بائیں جانب کھڑا ہو جاتا ہے۔ تو حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے اسکا خیال کرتے ہوئے ایسا کیا۔ چوتھی بات یہ ہے کہ یہ صورت ناجائز تو نہیں بلکہ مع الکراھۃ جائز ہے۔ اسلئے ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے ایک جائز پر عمل کیا۔ فلا حرج فیہ

بَابُ الْإِمَامَةِ (امامت کا بیان)

امامت کا مستحق کون؟

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَؤُمُّ الْقَوْمَ أَقْرَؤُهُمْ لِكِتَابِ اللهِ الخ

تشریح: اگر کسی مسجد میں امام متعین ہو یا کسی کے مکان میں جماعت ہو رہی ہے تو سب کا اتفاق ہے کہ وہ متعین امام یا گھر والا (بشرطیکہ وہ امامت کا لائق ہو) امامت کا حقدار ہے خواہ متقدیوں میں اس سے بڑا عالم موجود کیوں نہ ہو۔ اور جہاں کوئی متعین امام موجود نہ ہو اور حاضرین میں بہت آدمی امامت کے قابل موجود ہوں تو اس میں بحث ہوئی کہ کون زیادہ حقدار ہے تو امام احمدؒ اور قاضی ابو یوسف و بن سیرین کے نزدیک اقرأ زیادہ حقدار ہے اور امام شافعیؒ کا راجح قول بھی یہی ہے اور جمہور ائمہ امام ابو حنیفہؒ مالکؒ، محمدؒ کے نزدیک افقہ، واعلم زیادہ حقدار ہے اور یہی امام شافعیؒ کا ایک قول ہے۔ فریق اول نے حدیث ابی مسعود رضی اللہ عنہ سے استدلال کیا جس میں اقرأ (یعنی اچھی قرأت والے) کو زیادہ حقدار بتایا۔ جمہور یہ دلیل پیش کرتے ہیں۔ بخاری شریف کی حدیث سے کہ آپ نے مرض الموت میں حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کو امام مقرر کیا حالانکہ اس وقت حضرت ابی بن کعبؓ موجود تھے جن کے متعلق خود حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا اقرأھم ابی بن کعب...... لیکن چونکہ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ اعلم و افقہ تھے جیسا کہ ابو سعید الخدری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں، وکان ابو بکر رضی اللہ عنہ اعلمنا اسلئے آپ نے انکو امام بنایا تو معلوم ہوا کہ اعلم زیادہ حقدار ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ قرأت کا تعلق صرف ایک رکن قیام کے ساتھ ہیں اور علم کا تعلق نماز کے ہر ہر جزء کے ساتھ ہے لہٰذا قیاساً اعلم زیادہ حقدار ہونا چاہیے۔

فریق اول کا جواب: یہ ہے کہ یہ ابتدائی زمانہ کا واقعہ ہے تاکہ لوگ امامت کی خواہش کے پیش نظر زیادہ سے زیادہ قرآن کریم یاد کریں۔ جب لوگوں کے دلوں میں قرآن کریم کی محبت راسخ ہوگئی تو یہ حکم منسوخ ہوگیا یہی وجہ ہے کہ آپ نے مرض الموت میں حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کو امام مقرر کیا۔ علامہ ابن الھمام نے یہ جواب دیا کہ حدیث ابی مسعود رضی اللہ عنہ میں اقرأ سے اعلم مراد ہے کیونکہ پہلے زمانہ میں اقرأ اسی کو کہا جاتا تھا جو اعلم بھی ہوتا تھا۔ اور بئر معونہ اور یمامہ میں جن قراء کو شہید کیا گیا تھا وہ اسی معنی کے اعتبار سے قراء تھے فقط تجوید جاننے والے نہیں تھے۔ اور فقہاء کرام کے درمیان جس اقرأ کے بارے میں اختلاف ہے اس سے مراد فقط تجوید یا قرآن پڑھنے والا ہے۔ لہٰذا اس سے استدلال صحیح نہیں۔

حضرت علامہ بنوری رحمۃ اللہ تعالیٰ نے عجیب ایک جواب دیا ہے کہ جس سے یہ حدیث احناف کی دلیل بن جائے گی وہ فرماتے ہیں کہ يَؤُمُّ الْقَوْمَ أَقْرَؤُهُمْ کا مطلب یہ ہے کہ جب سب علم میں برابر ہوں تو اقرأ مستحق ہیں اور اسکی دلیل یہ ہے کہ بعد میں

فرمایا گیا فَإِنْ كَانُوا فِي الْقِرَاءَةِ سَوَاءً فَأَعْلَمُهُمْ بِالسُّنَّةِ تو جب یہاں قرأت میں برابر ہونے کی صورت میں اعلم کو مستحق کہا گیا تو لامحالا پہلی صورت میں علم میں برابری کے وقت اقرأ کے مستحق امامت ہونے کا بیان ہونا چاہئے۔ لہٰذا اس سے فریق اول کا استدلال درست نہیں۔

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي عَطِيَّةَ الْعُقَيْلِيِّ قَالَ: كَانَ مَالِكُ بن الْحُوَيْرِث . . . مَنْ زَارَ قَوْمًا فَلَا يَؤُمَّهُمْ وَلْيَؤُمَّهُمْ رَجُلٌ مِنْهُمْ

تشریح: امام اسحاقؒ کے نزدیک اگر کوئی شخص دوسری مسجد یا دوسری قوم کے پاس جائے اور انکی امامت کرے تو یہ صحیح نہیں ہے اگرچہ وہ لوگ اجازت دے دیں۔ جمہور ائمہ کے نزدیک اگر اجازت دے دیں تو بلا کراہت صحیح ہے اور اگر اجازت نہ دیدیں تب بھی صحیح ہوگی البتہ خلاف اولیٰ ہے۔ امام اسحاقؒ دلیل پیش کرتے ہیں حدیث مذکور سے کہ حضرت مالک بن الحویرث نے اجازت کے باوجود امامت نہیں کی اور حدیث مرفوع پیش کی کہ آپ نے مطلقاً منع فرمایا اجازت وغیرہ کی قید نہیں ہے۔ جمہور دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابو مسعودؓ کی حدیث سے کہ اس میں اذن قوم و صاحبِ بیت کی صورت میں امامت کی اجازت دی گئی۔ دوسری بات یہ ہے کہ شرائط امامت جب موجود ہیں تو پھر امامت صحیح نہ ہونے کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی۔ امام اسحاقؒ نے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں مالک بن الحویرثؓ نے احتیاط امامت نہیں کی۔ نیز سد ذرائع کیلئے نہیں کی تاکہ دوسرا کوئی بغیر اجازت کے امامت نہ کرے اور حدیث کے اطلاق کو دوسری حدیث سے عدم اذن کے ساتھ مقید کیا جائے گا تاکہ احادیث میں تعارض نہ رہے۔

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عُمَرَ . . . . . ثَلَاثَةٌ لَا تُقْبَلُ مِنْهُمْ صَلَاتُهُمْ: مَنْ تَقَدَّمَ قَوْمًا وَهُمْ لَهُ كَارِهُونَ الخ

تشریح: اگر قوم میں سے اکثر دیندار آدمی کسی شرعی امور کی بنا پر دینی حیثیت سے امام کو برا سمجھیں تو امام کی نماز قبول نہیں ہو گی۔ اگر امام نیک ہو شرعی اعتبار سے کوئی اشکال نہ ہو پھر بھی خواہ مخواہ یا اپنی کوئی ذاتی غرض سے اس کو برا سمجھیں تو وہ قوم گنہگار ہو گی اور ان کی نماز نہیں ہو گی۔ امام اور غیر کارھین کی نماز میں کوئی نقصان نہیں ہو گا۔

الحدیث الشریف: عَنْ عَمْرِو بْنِ سَلِمَةَ . . . . . فَقَدَّمُونِي بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَأَنَا ابْنُ سِتٍّ أَوْ سَبْعِ سِنِينَ الخ

تشریح: **نابالغ کی امامت میں ائمہ کا اختلاف:** امام شافعیؒ، بخاریؒ کے نزدیک نابالغ بچہ کی امامت صحیح ہے بشرطیکہ وہ ممیز ہو لیکن جمہور ائمہ امام ابو حنیفہ، مالک، احمد، اسحاق اور اوزاعی رحمہم اللہ کے نزدیک بلوغ سے پہلے کسی کی امامت صحیح نہیں امام شافعیؒ نے عمرو بن سلمہ کی حدیث سے استدلال پیش کیا کہ سات سال کی عمر میں انہوں نے اپنی قوم کی امامت کی۔ جمہور کی دلیل ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے الإمامُ ضامنٌ و المؤذِّنُ مؤتمنٌ۔ یہاں امام کی نماز مقتدیوں کی نماز کو ضمن میں لینے والی قرار دیا گیا اور ظاہر بات ہے چھوٹی بڑی کو ضمن میں نہیں لے سکتی اور صبی کی نماز نفل ہونے کی بنا پر چھوٹی ہے اور مقتدی کی نماز فرض ہونے کی بنا پر بڑی ہے۔ لہٰذا اسکی نماز مقتدی کی نماز کیلئے متضمن نہیں ہو سکتی بنا بریں صبی کی امامت صحیح نہیں۔ دوسری دلیل حضرت ابن عباسؓ کا اثر ہے لا يؤم الغلام حتى يحتلم نیز ابن مسعودؓ کا اثر ہے لا يؤم الغلام الذي لا تجب عليه الحدود رواهما الاثرم في سننه۔ شوافع کی دلیل حدیث عمرو بن سلمہ کا جواب یہ ہے کہ امام احمدؒ و حسن بصریؒ اسکو ضعیف قرار دیتے ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ یہ حضرات نئے مسلمان ہوئے تھے اور ابتدائی نماز پڑھ رہے تھے انکو یہ مسئلہ معلوم تھا

کہ جس کا قرآن زیادہ یاد ہے اسکو امام بنایا جائے بقیہ احکام نماز و امامت سے ناواقف تھے بنابریں اسکو امام بنایا یہ ان کا اجتہاد تھا حضور ﷺ کی طرف سے کوئی تقریر نہیں تھی یہ وجہ ہے کہ ان کے چوتڑ کھول جانے کے باوجود نماز پڑھاتے رہے۔ اگر اس سے صبی کی امامت پر استدلال کیا جائے تو کاشف عورت کی امامت و نماز کی صحت پر بھی استدلال صحیح ہونا چاہئے حالانکہ وہ کسی کے نزدیک جائز نہیں۔ لہٰذا کہنا پڑے گا کہ یہ سب کچھ انکے اجتہاد سے تھا حضور ﷺ کی طرف سے تقریر نہ تھی لہٰذا یہ قابل استدلال نہیں۔

بَابُ مَا عَلَى الْإِمَامِ (امام کی ذمہ داری)

نماز کوبھاری نہیں بنانا چاہئیے

الحدیث الشریف :عَنْ أَنَسٍ قَالَ: مَا صَلَّيْتُ وَرَاءَ إِمَامٍ ...... وَإِنْ كَانَ لَيَسْمَعُ بُكَاءَ الصَّبِيِّ فَيُخَفِّفُ مَخَافَةَ أَنْ تُفْتَنَ أُمه

تشریح: یہاں سے ایک مسئلہ نکلتا ہے وہ ہے تطویل الرکوع للجائی (یعنی کسی کے انتظار میں امام کا رکوع کو لمبا کرنا) تو علامہ عینی اور حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ بعض شوافع کے نزدیک کسی کے ادراک رکوع کی خاطر امام کو اپنے معمول سے رکوع لمبا کرنا جائز ہے کیونکہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں جو مذکور ہے کہ ماں کی پریشان کی خاطر نماز کو مختصر کرنا جائز ہے تو عادت کی خاطر نماز کو دراز کرنا بطریق اولی جائز ہوگا۔ اور یہ امام شعبی و حسن بصری کی رائے ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ اکثر شوافع کے نزدیک یہ صورت جائز نہیں ہے بلکہ امام صاحب سے مروی ہے انی اخشی علیہ امرا عظیما ای شرکا۔ باقی فریق اول نے بُكَاءَ الصَّبِيِّ کی بنا پر اختصار پر جو قیاس کیا وہ قیاس مع الفارق ہے۔ کیونکہ اختصار میں قوم پر مشقت نہیں ہے اور تطویل میں قوم پر مشقت ہے۔ نیز اختصار میں غیر صلوۃ میں داخل کرنے کا شبہ نہیں اور تطویل میں غیر صلوۃ کو صلوۃ میں داخل کرنے کا شبہ ہے۔ بنابریں پہلی صورت جائز ہے اور دوسری صورت جائز نہیں البتہ ارباب فتاوی لکھتے ہیں کہ امام کو کسی خاص مصلی کا ارادہ نہ ہو اور قوم پر زیادہ مشقت نہ ہو تو جائز ہے اور خاص آدمی کے لئے جائز نہیں۔ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک احتیاط یہ ہے کہ مطلقا نہ کیا جائے کیونکہ اس میں اخلاص مشکل ہے۔

بَابُ مَا عَلَى الْمَأْمُومِ (امام کی تابیداری کا بیان)

الحدیث الشریف :عَنْ أَنَسٍ: أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَكِبَ فَرَسًا ... وَإِذَا صَلَّى جَالِسًا فَصَلُّوا جُلُوسًا أَجْمَعُونَ الخ

تشریح: امام مالکؒ کے نزدیک قاعد امام کے پیچھے صحیح آدمی کی اقتداء صحیح ہی نہیں ہے بلکہ ان کیلئے ضروری ہے کہ کسی صحیح قائم تلاش کریں۔ اگر نہ ملے تو منفرداً پڑھ لے۔ جمہور کے نزدیک اقتداء صحیح ہے البتہ کیفیت میں اختلاف۔ امام احمدؒ، اسحاقؒ کے نزدیک مقتدیوں کو بھی بیٹھ کر اقتداء کرنا ضروری ہے۔ ہاں اگر جلوس امام اثناء صلوۃ میں ہو تو پھر مقتدیوں کو بیٹھنا ضروری نہیں بلکہ قائم ہی رہے۔ امام ابو حنیفہؒ، شافعیؒ کے نزدیک مقتدیوں کو عذر نہ ہونے کی صورت میں کھڑا ہو کر اقتداء کرنا ضروری ہے۔

امام مالک دلیل پیش کرتے ہیں امام شعبی کی حدیث سے لا یومن احد بعدی جالساً رواہ الدارقطنی۔

امام احمدؒ، اسحاقؒ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث سے جس میں آپ نے صاف فرمایا وَإِذَا صَلَّى جَالِسًا فَصَلُّوا جُلُوسًا۔ امام ابو حنیفہؒ، شافعیؒ استدلال کرتے ہیں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے جس میں حضور ﷺ کے

مرض الموت کی نماز کا واقعہ ہے۔ کہ آپ بیٹھ کر نماز پڑھا رہے تھے لیکن صدیق اکبر رضی اللہ عنہ اور دوسرے صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم آپ کے پیچھے کھڑے ہو کر اقتداء کر رہے تھے آپ نے بیٹھنے کا حکم نہیں دیا تو یہاں ایک تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تقریر اور دوسرا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع یہ بالکل آخری واقعہ ہے تو معلوم ہوا کہ معذور امام کے پیچھے اقتداء صحیح ہے اور مقتدی کو کھڑا ہونا چاہئے۔ امام مالکؒ نے شعبی کی حدیث سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں راوی جابر جعفی ہے اور وہ متروک ہے۔ لہٰذا یہ حدیث قابل صحت نہیں۔ امام احمدؒ، اسحاقؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہ ابتداء کا واقعہ ہے مرض الموت کے واقعہ سے منسوخ ہو گیا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ إِذَا صَلَّى جَالِسًا الخ کا مطلب یہ ہے کہ امام کو جس حالت میں بھی پاؤ شریک ہو جاوے، اگر قیام کی حالت میں پاؤ تو کھڑا ہو جاؤ اور بیٹھنے کی حالت میں پاؤ تو بیٹھ جاؤ۔

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث نفل پر محمول ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اپنے گھر میں نماز پڑھتے تھے۔ تو صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم مسجد میں پڑھ کر عیادت کیلئے آتے تو دیکھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نماز پڑھ رہے ہیں تو تبرکاً اقتداء کر لی تو ان کی نماز نفل تھی تو تشاکل امام کی خاطر اپنے بیٹھنے کا حکم دیا اور یہ ہمارے نزدیک بھی جائز بلکہ اولیٰ ہے۔ چنانچہ فتاویٰ قاضیخان میں ہے کہ تراویح میں اگر امام عذر کی بنا پر بیٹھ کر نماز پڑھے تو مقتدی کو بھی بیٹھ کر پڑھنا مستحب ہے۔ لہٰذا حدیث ہذا سے امام احمدؒ، اسحاقؒ کا استدلال صحیح نہیں۔

جماعت کی فضیلت

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي سعيد الخُدْرِيِّ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ . . . يَتَصَدَّقُ عَلَى هٰذَا فَيُصَلِّي مَعَهُ؟ فَقَامَ رَجُلٌ فيصلى معه

تشریح: حدیث ہذا میں جماعت ثانیہ پر روشنی پڑتی ہے تو اس میں تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی مسجد میں امام متعین نہ ہو یا راستہ کی مسجد ہو تو اس میں تکرار جماعت جائز ہے اسی طرح مسجد سوق میں بھی تکرار جماعت جائز ہے۔ اسی طرح اگر محلہ کی مسجد جس کا امام و مؤذن معین ہیں مگر وہاں غیر محلہ والوں نے جماعت پڑھ لی تو محلہ والوں کیلئے جماعت ثانیہ جائز ہے۔ اگر محلہ کی مسجد ہے جس میں امام و مؤذن متعین ہیں اور محلہ والوں نے ایک دفعہ جماعت پڑھ لی تو دوسروں کیلئے جماعت ثانیہ جائز ہے یا نہیں۔

جماعت ثانیہ کا حکم: تو اس میں اختلاف ہے۔ اہل ظواہر اور امام احمدؒ اسحاقؒ کے نزدیک مطلقاً جماعت ثانیہ جائز ہے۔ امام ابو حنیفہؒ، مالکؒ، شافعیؒ کے نزدیک صورت مذکورہ میں جماعت ثانیہ جائز نہیں مکروہ تحریمی ہے۔ البتہ ہمارے قاضی ابو یوسف سے مروی ہے علی غیر ھیئۃ اولی جماعت ثانیہ جائز ہے کہ محراب چھوڑ کر بغیر تداعی و بغیر اذان و اقامت جائز ہے۔ اہل ظواہر و احمد استدلال کرتے ہیں حدیث مذکور سے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جماعت ثانیہ کا حکم دیا۔ دوسری دلیل حضرت انس رضی اللہ عنہ کا واقعہ ہے جس کو امام بخاریؒ نے تعلیقاً ذکر کیا ہے جاء انس الی مسجد قد صلی فیہ فاذن و اقام و صلی جماعۃً اور بیہقی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ بیس آدمیوں نے ان کے ساتھ نماز پڑھی۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل طبرانی نے معجم کبیر و اوسط میں حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی روایت نکالی ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اقبل من نواحی المدینہ یرید الصلوۃ فوجد الناس فقد صلوا فمال الی منزلہ فجمع اھلہ فصلی بھم اگر مسجد میں جماعت ثانیہ جائز ہوتی تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مسجد ہی میں پڑھ لیتے لہٰذا آپ کا گھر میں نماز پڑھنا مسجد میں تکرار جماعت کی کراہت پر کھلی ہوئی دلیل

ہے۔ دوسری دلیل صلوۃ خوف کی مشروعیت ہے اگر جماعت ثانیہ جائز ہوتی تو آسان صورت یہ تھی کہ دو امام مقرر کر کے دو جماعت کرلی جاتی۔ اتنی گڑ بڑ ایاب و ذہاب جو منافی صلوۃ ہے کرنا نہ پڑتا تو معلوم ہوا کہ جماعت ثانیہ جائز نہیں۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ دو ایک جزئی واقعہ کے سواذ خیرۂ حدیث میں ایسی کوئی مثال نہیں پائی جاتی کہ مسجد نبوی ﷺ میں تکرار جماعت کی گئی چوتھی بات یہ ہے کہ تکرار جماعت سے جماعت کا اصل مقصد فوت ہو جاتا ہے۔ کیونکہ جماعت کا مقصد زیادہ سے زیادہ لوگ جمع ہو کر نماز پڑھیں اور مسلمانوں میں اتفاق واتحاد، الفت ومحبت پیدا ہو اور اسلام کا مظاہرہ ہو۔ اگر جماعت ثانیہ کی اجازت ہو تو پہلی جماعت کی تقلیل ہو گی اور کوئی اہمیت باقی نہیں رہے گی۔ اور تفریق بین کلمۃ المسلمین لازم آئے گی لہٰذا قیاساً بھی تکرار جماعت مکروہ ہونی چاہئے۔

مجوزین کی پہلی دلیل حدیث ابی سعید کا جواب یہ ہے کہ اولاً تو یہ ایک جزئی واقعہ ہے پھر یہ دو آدمیوں کی جماعت ہے اور بغیر تداعی تھی جو ہمارے نزدیک بھی جائز ہے۔ پھر یہ مورد نزاع میں پیش نہیں کیا جا سکتا ہے کیونکہ بحث ہے اس صورت میں جبکہ سب فرض پڑھنے والے ہوں اور یہاں صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نفل پڑھنے والے تھے اور ایسی صورت میں سب کے نزدیک جائز ہے۔ علاوہ ازیں یہ ایک خصوصی واقعہ ہے خصوصیت کا احتمال ہے دوسری دلیل واقعہ انس رضی اللہ عنہ کا جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ مسجدِ طریق تھی چنانچہ مسند ابو یعلی میں تصریح ہے یہ مسجد بنی ثعلبہ تھی۔ اور مدینہ میں اس نام میں کوئی مسجد معروف نہیں تھی اس سے ظاہر ہوتا ہے یہ مسجدِ طریق تھی لہٰذا یہ قابل استدلال نہیں ہے۔

نیز یہ اثر انس رضی اللہ عنہ کے دوسرے اثر سے معارض ہے بدائع میں ان سے روایت ہے ان اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کانوا اذا فاتتھم الجماعۃ صلوا فرادیٰ لہٰذا یہ قابل استدلال نہیں۔ نیز مصنف ابن ابی شیبہ میں روایت ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ پہلی ہیئت کو بدل کر درمیان میں کھڑے ہوئے تھے جس کے جواز کے ہم بھی قائل ہیں بعض صورتوں میں۔

بَابُ مَنْ صَلّٰى صَلَاةً مَرَّتَيْنِ (دو مرتبہ نماز پڑھنے کا بیان)

الحدیث الشریف: عَنْ يَزِيدَ بْنِ الْأَسْوَدِ . . . إِذَا صَلَّيْتُمَا فِي رِحَالِكُمَا، ثُمَّ أَتَيْتُمَا مَسْجِدَ جَمَاعَةٍ، فَصَلِّيَا مَعَهُمْ، فَإِنَّهَا لَكُمَا نَافِلَةٌ الخ

تشریح: اگر کسی نے منفرداً نماز پڑھ لی پھر مسجد میں آکر دیکھا کہ جماعت ہو رہی ہے تو اب کیا کرے۔ تو امام شافعیؒ و احمدؒ فرماتے ہیں کہ ہر نماز میں جماعت کے ساتھ شریک ہو سکتا ہے اور امام مالکؒ کے نزدیک مغرب کے علاوہ بقیہ نمازوں میں شریک ہو سکتا ہے۔

احناف کے نزدیک صرف ظہر و عشاء میں شریک ہو سکتا ہے۔ بقیہ تینوں میں شریک نہیں ہو سکتا۔ یعنی جن نمازوں کے بعد نفل کی اجازت ہے ان کا اعادہ کر سکتا ہے اور جن کے بعد نفل کی اجازت نہیں ان میں شریک نہیں ہو سکتا۔ اور مغرب میں اس لئے شریک نہیں ہو سکتا کہ یہ نماز نفل ہو گی اور تین رکعات نفل معہود فی الشرع نہیں۔ شوافع وغیرہ حدیث الباب سے استدلال کرتے ہیں کہ یہ فجر کا واقعہ ہے پھر حضور ﷺ نے مطلقاً فرمایا جس میں کوئی استثناء نہیں۔ احناف کی دلیل ایک تو بعد الفجر والعصر نماز کی ممانعت کی احادیث جو متواتر ہیں دوسری دلیل حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔ دار قطنی میں ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا صلیت فی اھلک ثم ادرکت الصلوٰۃ فصلھا الا الفجر والمغرب نیز کتاب الآثار لمحمد میں ابن عمر رضی اللہ عنہ

کی حدیث ہے اذا صلیت الفجر والمغرب ثم ادرکتھما فلا تعدھما اور عصر کے بارے میں ہمارے پاس دار قطنی کی ایک روایت ہے۔ سلیمان مولیٰ میمونہ سے قال اتیت ابن عمر ذات یوم وھو جالس فی بلاط والناس فی صلوۃ العصر ، فقلت یا ابا عبدالرحمن الناس فی الصلوۃ قال انی قد صلیت و سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول لا یصلی صلوۃ مکتوبۃ فی یوم مرتین۔ ان روایات سے صاف معلوم ہوا کہ عصر، فجر اور مغرب میں دوسرا مرتبہ جماعت میں شریک نہیں ہو سکتا۔

شوافع کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ احادیث نھی متواتر ہیں لہٰذا ان کو حدیث باب کیلئے ناسخ قرار دی جائیگی یا راجح قرار دی جائیگی یا ظہر وعشاء کے ساتھ مقید کیا جائے گا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث متناً مضطرب ہے چنانچہ یہاں سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ فجر کا واقعہ ہے۔ لیکن کتاب الآثار لابی یوسف و محمد سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ظہر کا واقعہ ہے۔ اور طحاوی شریف کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ راوی کو ظہر اور عصر میں شک ہے۔ پھر اس میں اضطراب ہے کہ یہ کس کا واقعہ ہے۔ چنانچہ ابوداؤد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ خود راویٔ حدیث اسود بن یزید کا واقعہ ہے اور ابوالحجاج مزی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ محجن بنی ابی المحجن کا واقعہ ہے اور مسند احمد کی روایت میں ہے کہ محجن کا واقعہ ہے تو جس روایت میں اتنا اضطراب ہے وہ متواتر احادیث کے مقابلہ میں کیسے حجت بن سکتی ہے۔

پھر دوسری مرتبہ کی نماز کو بعض شوافع اور اوزاعی فرض شمار کرتے ہیں اور بعض کوئی فیصلہ نہیں کرتے لیکن احناف کے نزدیک پہلی نماز فرض ہوگی اور دوسری نماز نفل کیونکہ اسود بن یزید کی روایت میں صراحۃ انھما لکما نافلۃ کہا گیا۔

بَابُ السُّنَنِ وَفَضَائِلِهَا (سنتوں کی فضیلت کا بیان)

بارہ رکعات سنت پڑھنے پر جنت میں محل ملے گا

الحدیث الشریف: عَنْ أُمِّ حَبِيبَةَ قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ صَلَّى فِي يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ رَكْعَةً...... أَرْبَعًا قَبْلَ الظُّهْرِ الخ

تشریح: علامہ ابن دقیق العید نے کہا کہ فرائض سے کچھ سنتیں مقدم کرنے کی حکمت یہ ہے کہ انسان کے دنیوی امور میں مشغول ہونے کی وجہ سے نفس میں ایسی ایک کیفیت طاری ہو جاتی ہے جو حضور ﷺ قلبی اور خشوع و خضوع سے بعد پیدا کرنے والی ہوتی ہے اور خشوع و خضوع ہی نماز کی روح ہے۔ تو جب فرائض سے پہلے کچھ سنتیں و نوافل پڑھی جائیں تو نفس عبادت سے مانوس ہو جائے گا اور خشوع و خضوع کی حالت پیدا ہو جائے گی اور فرائض کو بہترین حالت کے ساتھ ادا کرے گا۔ نیز فرائض میں بسا اوقات نقص پیدا ہوتا ہے تو سنن و نوافل سے اس کی تلافی کی جاتی ہے جیسا کہ حدیث میں ہے قال الرب انظروا ھل لعبدی من تطوع فیکمل بہ ما انتقص من الفریضۃ۔ بنا بریں فرائض سے پہلے اور بعد میں سنتیں اور نوافل رکھی گئیں۔ پھر ان میں سب سے آکد سنت سنت فجر ہے۔ پھر بعد الظھر کی دو رکعت پھر بعد المغرب دو رکعت پھر بعد العشاء کی سنت پھر قبل الظھر کی سنت ان کے علاوہ بقیہ سنتیں موکدہ نہیں ہیں۔ پڑھے تو ثواب ہے نہ پڑھے تو کوئی حرج نہیں۔ قبل الظھر کے علاوہ بقیہ سنتوں کی تعداد میں کوئی اختلاف نہیں صرف قبل الظھر کی تعداد میں اختلاف ہے۔ شوافع کی ایک روایت میں دو رکعت ہیں اور ایک روایت میں چار رکعات ہیں مگر دو سلام سے۔ پہلی روایت راجح ہے اور یہی امام احمد کا ایک قول ہے۔ احناف اور مالکیہ کے نزدیک چار رکعات ہیں ایک سلام سے یہی امام احمدؒ کا ایک قول ہے۔ شوافع کی دلیل حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث

ہے صحیحین میں صلیت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رکعتین قبل الظھر۔ احناف کی دلیل ایک تو ام حبیبہ کی مذکورہ حدیث ہے جس میں أَرْبَعًا قَبْلَ الظُّهْرِ کا ذکر ہے دوسری حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے بخاری ابوداؤد میں کان لا یدع اربعاً قبل الظھر نیز حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بھی حدیث ہے جس میں قبل الظہر چار رکعات کا ذکر ہے۔ چونکہ یہ سنتیں آپ گھر میں ادا کرتے تھے لہٰذا گھر والوں کی روایت اس بارے میں زیادہ راجح ہوگی۔ باقی ابن عمر رضی اللہ عنہ نے جن دو رکعتوں کا ذکر فرمایا ہو سکتا ہے یہ تحیۃ المسجد تھی، اور ابن جریر طبری نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی عام عادت تھی چار رکعات پڑھنے کی تھی جن کو عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا، علی رضی اللہ عنہ، ام حبیبہ نے بیان فرمایا۔ اور کبھی کبھی دو رکعت پڑھتے تھے۔ جن کو ابن عمر رضی اللہ عنہ نے بیان کیا۔

جمعہ کی سنتیں

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عُمَرَ ...... لَا يُصَلِّي بَعْدَ الْجُمُعَةِ حَتَّى يَنْصَرِفَ فَيُصَلِّي رَكْعَتَيْنِ فِي بَيْتِهِ

تشریح: امام شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک دو رکعت بعد الجمعۃ سنت موکدہ ہیں اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چار رکعات ہیں۔ امام شافعیؒ و احمدؒ نے حدیث مذکور سے استدلال کیا۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے من کان منکم مصلیاً بعد الجمعۃ فلیصل اربعاً اور دوسری روایت ہے اذا صلی احد کم الجمعۃ فلیصل بعدھا اربعاً رواھما مسلم۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ ہماری حدیث قولی ہے جو قانون کی حیثیت رکھتی اور ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث فعلی ہے جس میں خصوصیت کا احتمال ہے۔ ہو سکتا ہے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو تھکان وغیرہ کا کوئی عذر تھا بنا بریں دو رکعت پر اختصار نہ کر لیا فلا یستدل بہ۔

الحدیث الشریف: عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ مُغَفَّلٍ ...... صَلُّوا قَبْلَ صَلَاةِ الْمَغْرِبِ رَكْعَتَيْنِ الخ

رکعتیں قبل المغرب کے بارے میں تفصیلی بیان گزر چکا ہے۔ فلا نعیدہ

بَابُ صَلَاةِ اللَّيْلِ (رات کی نماز یعنی تہجد کا بیان)

عشاء اور فجر کے درمیان گیارہ رکعت

الحدیث الشریف: عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي ...... إِحْدَى عَشْرَةَ رَكْعَةً الخ

تشریح: حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی صلوٰۃ اللیل کی تعداد رکعات کے بارے میں مختلف روایات آئی ہیں زیادہ سے زیادہ سترہ کی روایات ہے اور کم سے کم سات کی روایت ہے۔ اسکی تفصیل یوں ہے کہ رات جاگنے کے بعد پہلے ہلکی دو رکعت پڑھتے تھے پھر آٹھ رکعات پڑھتے تھے یہی اصل تہجد ہے۔ پھر تین رکعت وتر پڑھتے تھے پھر دو رکعت پڑھتے تھے جو توابع وتر ہیں پھر اذان فجر کے بعد دو رکعت سنت پڑھتے تو جنہوں نے سترہ کہا انہوں نے سب کو شمار کیا اور جنہوں نے پندرہ کہا انہوں نے سنت فجر کو چھوڑ دیا کیونکہ یہ اختتام رات کے بعد ہے اور جنہوں نے تیرہ کہا انہوں نے تہجد سے پہلے دو رکعت کو بھی چھوڑ دیا اور جنہوں نے گیارہ کہا انہوں نے بعد الوتر رکعتین خفیفتین کو بھی چھوڑ دیا اور جنہوں نے نو یا سات کہا انہوں نے وتر کی تین رکعت اور تہجد کی چھ یا چار رکعت کو شمار کیا۔ یا تو ہر ایک نے اپنی اپنی رویت کے اعتبار سے روایت کی اور بعض کہتے ہیں کہ وسعت وقت و تنگی وقت کی بنا پر خود حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے کم و بیش پڑھنا ثابت ہے۔

الحدیث الشریف :وَعَنْهَا قَالَتْ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا صَلَّى رَكْعَتَي الْفَجْرِ فَإِنْ كُنْتُ مُسْتَيْقِظَةً حَدَّثَنِي وَإِلَّا اضْطَجَعَ

تشریح: ابن حزم کے نزدیک سنت فجر کے بعد کچھ دیر لیٹنا واجب ہے اسکے علاوہ فرض صحیح نہیں ہوگی اور ہمارے زمانہ کے غیر مقلدین کا بھی یہ عمل ہے، اور امام مالکؒ وسعید بن المسیب وسعید بن جبیر کے نزدیک یہ بدعت ہے۔ امام شافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک سنت ہے۔ احناف کے مختلف اقوال ہیں سب سے صحیح قول یہ ہے کہ اگر رات میں تہجد پڑھ کر طبیعت میں تعب و تھکان پیدا ہو جائے تو اسکو دور کرنے کیلئے اپنے گھر میں ذرا سا لیٹنا مستحب ہے۔ مسجد میں لیٹنا جائز نہیں اور حضور ﷺ کی بھی عادت یہی، مسجد میں لیٹنا کبھی ثابت نہیں۔ نیز اگر ساری رات سوتا رہا پھر بھی سنت فجر کے بعد لیٹتا ہے تو یہ خلاف سنت ہے۔ ابن حزم نے حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے دلیل پیش کی: اذا صلی احد کم الرکعتین قبل الصبح فلیضطجع علی یمینہ ابوداؤد۔ امام مالک وغیرہ استدلال کرتے ہیں حضرت ابن مسعود اور ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے آثار سے کہ وہ حضرات اس کو مکروہ و بدعت قرار دیتے ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ و شافعیؒ واحمدؒ استدلال کرتے ہیں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث سے کہ اگر وہ بیدار ہوتی تو باتیں فرماتے ورنہ ذرا لیٹ جاتے تو معلوم ہوا واجب نہیں بلکہ سنت و مستحب ہے۔ ابن حزم نے ابو ہریرہؓ کی حدیث سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہ ضعیف ہے کیونکہ اس میں عبدالواحد راوی متکلم فیہ ہے۔ یا تو اس میں صیغۂ امر استحباب کیلئے ہے بقرینۂ عدم مداومت النبی ﷺ۔ امام مالکؒ وغیرہ نے ابن مسعود، ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے اثر سے بدعت پر جو استدلال کیا اسکا جواب یہ ہے کہ صحیح حدیث مرفوع کے مقابلہ میں اثر صحابہ قابل استدلال نہیں۔ یا تو انہوں نے مداومت اور مسجد میں لیٹنے کو بدعت کہا مطلقا بدعت نہیں کہا۔

بَابُ الْقَصْدِ فِي الْعَمَلِ

بغیر عذر بیٹھ کر نفل پڑھنے والے کو آدھا ثواب ملتا ہے

الحدیث الشریف : عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ . . . إِنْ صَلَّى قَائِمًا فَهُوَ أَفْضَلُ وَمَنْ صَلَّى قَاعِدًا فَلَهُ نِصْفُ أَجْرِ الْقَائِمِ وَمَنْ صَلَّى نَائِمًا فَلَهُ نِصْفُ أَجْرِ الْقَاعِدِ

تشریح: حدیث ہذا کے مراد و مصداق میں ایک بڑا اشکال ہوتا ہے کہ اس سے مفترض مراد ہے یا متنفل اگر مفترض مراد ہو تو دو صورتیں ہیں آیا صحیح و تندرست مراد ہے یا مریض اگر صحیح مراد ہو تو حدیث کا پہلا جزء صحیح ہے کہ کھڑا ہو کر پڑھنا چاہیئے۔ لیکن بقیہ دونوں جزء صحیح نہیں ہوتے کیونکہ بغیر عذر فرض نماز قاعداً و نائماً صحیح ہی نہیں ہوتی چہ جائیکہ نصف اجر ملے۔ حالانکہ حدیث میں نصف اجر کا وعدہ ہے۔ اور اگر مفترض مریض مراد ہو تب بھی مطلب صحیح نہیں ہوتا کیونکہ مریض کو قاعداً یا نائماً نماز پڑھنے سے پورا اجر ملتا ہے حالانکہ حدیث مین نصف کا وعدہ ہے۔ اگر اس سے متنفل مراد ہے تو مریض ہونے کی صورت میں قاعداً و نائماً پڑھنے میں کامل اجر ملے گا اور اگر صحیح مراد ہے تو پہلے دونوں جز تو صحیح ہوتے ہیں کہ قائماً پڑھنا افضل ہے اور قاعداً پڑھنے میں نصف اجر ملے گا لیکن تیسرا جزء صحیح نہیں ہوتا کیونکہ بغیر عذر لیٹ کر نفل نماز پڑھنا، حسن بصریؒ کے سوا کسی کے نزدیک جائز نہیں حالانکہ حدیث بتارہی ہے کہ اس کو قاعد کا نصف اجر ملے گا۔ تو اس اشکال کو دفع کرنے کیلئے بعض حضرات نے یہ کہہ دیا کہ وَمَنْ صَلَّى نَائِمًا اکثر احادیث میں نہیں ہے لہٰذا یہ جملہ مدرج من الراوی ہے کوئی اعتبار نہیں لہٰذا پہلے دونوں حصے درست ہیں اور اس سے مراد متنفل غیر معذور ہے۔ لہٰذا اب معنی ٹھیک ہو جائیں گے۔ کہ بلا عذر قاعداً نفل پڑھنے

میں نصف اجر ملے گا۔ لیکن یہ توجیہ صحیح نہیں ہے کیونکہ مدرج من الراوی کی کوئی دلیل نہیں۔ بلکہ سب سے بہترین توجیہ وہ ہے جو علامہ خطابی اور حافظ ابن حجر نے کی ہے اور حضرت شاہ صاحب نے بہت پسند فرمایا کہ اس حدیث کا مصداق ایسا مفترض معذور ہے جس کو شریعت نے بیٹھ کر یا لیٹ کر نماز پڑھنے کی اجازت دی ہے۔ لیکن وہ مشقت اور تکلیف کر کے کھڑا ہو سکتا ہے تو اگر وہ تکلیف گوارا کر کے قائماً نماز پڑھ لے تو اپنی نماز کے اعتبار سے زیادہ ثواب کا مستحق ہوگا۔ اگر بیٹھ کر پڑھے تو اپنے اعتبار سے آدھا ثواب ملے گا۔ اگرچہ دوسروں کے اعتبار سے پورا اجر ملے گا۔ اس طرح کوئی ایسا معذور ہے کہ شریعت نے لیٹ کر نماز کی اجازت دی ہے مگر مشقت برداشت کر کے بیٹھ کر نماز پڑھ سکتا ہے۔ تو اس کو بیٹھ کر نماز پڑھنے میں زیادہ اجر ملے گا اور لیٹ کر پڑھنے میں اس کا آدھا ملے گا۔ تو یہ پورا و نصف خود مصلی کی اعتبار سے ہے ورنہ دوسروں کے اعتبار سے تو ہر حال میں پورا اجر ملے گا۔ اس توجیہ کی تائید ہوتی ہے موطا مالک میں حضرت عبداللہ بن عمرو کی حدیث سے اور مسند احمد میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے کہ یہ حدیث آپ نے اس وقت ارشاد فرمائی تھی جبکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم شدید بخار میں مبتلا تھے اور بیٹھ کر نماز پڑھ رہے تھے تو معلوم ہوا کہ حدیث مذکور کا مصداق معذورین ہیں۔

بَابُ الْوِتْرِ (نماز وتر کا بیان)

مسئلہ وتر حدیث کے مشکل ترین مسائل میں سے ہے بنابریں علمائے کرام نے اسکے بارے میں مستقل کتابیں لکھیں جن کا ذکر دورۂ حدیث شریف میں آئے گا، اور چند وجوہ سے وتر میں اختلاف ہے۔

بحث اول: پہلا مسئلہ: وتر کی حیثیت: اسکے حکم کے بارے میں کہ آیا یہ واجب ہیں یا سنت؟ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وتر سنت مؤکدہ ہیں اور یہی ہمارے صاحبین کا مذہب ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وتر واجب ہے اور یہی سلف میں سے ایک جماعت کا مسلک ہے جن میں حسن بصریؒ بھی ہیں۔

ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کی دلیل طلحہ بن عبیداللہ کی حدیث ہے جس میں سائل کے سوال پر آپ نے فرمایا خَمْسُ صَلَوَاتٍ فِي الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةِ پھر اس کے سوال پر هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهُنَّ پر آپ نے فرمایا لاَ إِلاَّ أَنْ تَطَوَّعَ رواہ مسلم۔ اس سے صاف معلوم ہوا کہ پانچ نمازوں کے علاوہ اور کوئی نماز ضروری نہیں بلکہ تطوع ہے۔ دوسری دلیل حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ترمذی شریف میں الوتر ليس بحتم كصلوتكم المكتوبة ولكن سن رسول الله صلى الله عليه وسلم۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ اسکی نہ اذان ہے اور نہ اقامت اور نہ اسکا کوئی مستقل وقت ہے یہ سب سنیت کی علامت ہے۔

وجوب وتر پر امام ابو حنیفہؒ کی بہت سی دلیلیں ہیں: سب سے پہلی دلیل ترمذی میں خارجہ بن حذافہ کی حدیث ہے: خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان الله امدكم صلوة هي خير من حمر النعم الوتر۔ یہاں چند وجوہ سے وجوب وتر پر استدلال ہوتا ہے۔ کہ وتر کو اللہ تعالیٰ کی طرف بنسبت کی اور اللہ کی طرف فرض کی نسبت ہوتی ہے۔ اور سنت کی نسبت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ہوتی ہے تو قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ وتر فرض ہو لیکن خبر واحد کی بناپر ہم نے فرض نہیں کہا بلکہ واجب کہا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ امَدَّ کے معنی زیادہ کرنا اور مزید مزید علیہ کی جنس سے ہوتا ہے۔ اور یہاں مزید علیہ صلوت خمسہ ہیں جو فرض ہیں لہذا مزید وتر بھی فرض ہونا چاہیئے تھا مگر خبر واحد کی بناپر واجب ہوا۔ دوسری دلیل ابوداؤد میں حضرت عبداللہ بن

بریدہ کی حدیث ہے کہ آپ نے فرمایا الوتر حق فمن لم یوتر فلیس منا تین دفعہ فرمایا تو یہاں حق بمعنی واجب ہے پھر نہ پڑھنے کی صورت میں فلیس منا فرمایا یہ وجوب کی بین دلیل ہے۔

تیسری دلیل حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ترمذی شریف میں ان اللہ وتر یحب الوتر فاوتروا یا اھل القرآن یہاں صیغہ امر سے حکم دیا گیا جس سے وجوب ثابت ہوتا ہے۔ چوتھی دلیل حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔ ترمذی مین قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من نام عن وتر او نسیہ فلیصلہ اذا اصبح او ذکرہ اس میں قضا کا حکم دیا گیا اور قضا واجب کی ہوتی ہے سنت کی قضا نہیں ہوتی۔

ائمہ ثلاثہ کی پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہاں فرائض اعتقادیہ کا بیان ہے اور وتر کو ہم فرض اعتقادی نہیں کہتے۔ یا تو یہ حدیث وجوب وتر سے پہلے کی ہے۔ دوسری دلیل حدیث علی رضی اللہ عنہ کا جواب یہ ہے کہ اس میں فرضیت کی نفی کی گئی وجوب کی نفی کی گئی۔ چنانچہ کصلوتکم المکتوبۃ کے الفاظ اس پر دلالت کر رہے ہیں۔ اور ہم بھی وتر کو صلوۃ خمسہ کی طرح فرض قرار نہیں دیتے کہ اسکا منکر کافر ہو جائے۔ انکی عقلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ اذان اقامت فرض اعتقادی کیلئے ہوتی ہے۔ پھر چونکہ یہ عشاء کے تابع ہے اس کیلئے اسکی اذان واقامت کافی ہے لہٰذا اس سے عدم وجوب وتر پر استدلال نہیں ہو سکتا۔

وتر کی رکعتیں

الحدیث الشریف: عَنْ اِبْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ صَلَاۃُ اللَّیْلِ مَثْنٰی مَثْنٰی, فَإِذَا خَشِیَ أَحَدُکُمُ الصُّبْحَ صَلّٰی رَکْعَۃً وَاحِدَۃً, تُوْتِرُ لَہٗ مَا قَدْ صَلّٰی

رکعات وتر میں ائمہ کا اختلاف: وتر کی رکعات کے بارے میں سخت اختلاف ہے۔ چنانچہ احناف کا مسلک یہ ہے کہ دو تشہد اور ایک سلام سے وتر کی تین رکعات ہیں اور وتر مستقل ایک نماز ہے تہجد کے تابع نہیں۔ اور ایک رکعت سے وتر جائز نہیں بلکہ ایک رکعت کوئی نماز ہی نہیں۔ اور شوافع کے نزدیک وتر کی حقیقت الایتار ما قد صلی من صلوۃ اللیل اس لئے انکے نزدیک وتر صلوۃ اللیل کے تابع ہے۔ تو ان کے نزدیک افضل تو یہ ہے کہ دو سلام سے تین رکعت پڑھی جائے لیکن اسکے ساتھ ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ وتر ایک رکعت سے لے کر گیارہ رکعت تک جائز ہے۔ مالکیہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ دو سلام سے تین رکعت پڑھی جائیں اور بقیہ صورتیں بھی جواز کے تحت ہیں۔ اور حنابلہ کے نزدیک ایک رکعت سے وتر ہو گی۔

دلائل: ائمہ ثلاثہ ان ظاہر روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں اوتر برکعۃ سے لے کر اوتر باحدیٰ عشرۃ رکعۃ تک کے الفاظ آتے ہیں۔ جیسے حضرت ابن عمر، عائشہ ابن عباس رضی اللہ عنہم وغیرھم کی روایات ہیں۔ نیز حضرت ابن عمر، وابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایات اوتر رکعۃً واحدۃ من اٰخر اللیل سے بھی انکا استدلال ہے۔ امام مالکؒ جو تین رکعات دو سلام سے کہتے ہیں اس کیلئے مرفوع حدیث سے کوئی دلیل نہیں صرف حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کا عمل ہے کہ وہ دو سلام سے تین رکعات پڑھتے تھے پھر فرماتے تھے ھکذا کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یفعلہ رواہ الطحاوی۔

تثلیث وتر پر احناف کے پاس بہت سی دلائل ہیں یہاں اختصاراً چند دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

پہلی دلیل: حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے مستدرک حاکم میں قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یوتر بثلاث لا

یسلم الافی أخرھن۔

دوسری دلیل: حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے نسائی میں کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لایسلم فی رکعتی الوتر۔

تیسری دلیل: حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ترمذی میں کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یوتر بثلاث۔

چوتھی دلیل: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ترمذی میں کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقرأ فی الوتر بسبح اسم ربک الاعلیٰ، وقل یا ایھا الکافرون، وقل ھو اللہ احد فی رکعۃٍ رکعۃٍ۔ اسی مضمون کی حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے بھی مروی ہے۔

پانچویں دلیل: حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے بخاری شریف میں یصلي أربعا فلا تسأل عن حسنھن و طولھن ....ثم یصلی ثلاثا۔

چھٹی دلیل: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے نسائی میں کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یو تر بثلاث۔ پھر صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم مغرب کو وتر نہار کہتے تھے اور وتر کو وتر لیل کہتے تھے۔ اور وتر لیل کو وتر نہار کے مانند کہتے تھے۔ اور مغرب کی نماز تین رکعات ہیں ایک سلام سے لہٰذا وتر لیل بھی ایک سلام سے تین رکعات ہوں گی۔ چنانچہ طحاوی میں ابو خلدہ سے مروی ہے کہ سالت ابالعالیۃ عن الوتر فقال علمنا اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان الوتر مثل صلوٰۃ المغرب۔

علاوہ ازیں ہمارے پاس صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے بہت آثار ہیں چنانچہ حضرت صدیق اکبر، حضرت عمر، حضرت علی، ابن مسعود، ابن عباس، حذیفہ، انس، ابی بن کعب رضوان اللہ علیہم وغیر ھم جلیل القدر صحابۂ کرام داخل ہیں۔ وہ ایک سلام سے تین رکعات وتر کے قائل تھے۔ یہ سب آثار طحاوی مصنفہ عبد الرزاق، مصنفہ ابن ابی شیبہ میں مذکور ہیں۔ نیز فقہائے سبعہ مدینہ کا مذہب بھی یہی تھا چنانچہ طحاوی میں ابو الزناد سے روایت ہے کہ اثبت عمر بن عبد العزیز الوتر بالمدینۃ بقول الفقھاء ثلاثا لایسلم الافی اخرھن اور مستدرک حاکم میں یہ ہے تین رکعات وتر امیر المؤمنین حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا وتر تھے۔ وعنہ اخذ اھل المدینۃ۔

آخر میں ایسی ایک حدیث پیش کرتے ہیں جو تین رکعات وتر پر بمنزلہ مہر ہے وہ یہ ہے کہ ترمذی میں مناقب انس رضی اللہ عنہ میں روایت ہے کہ انہوں نے ایک مرتبہ ثابت بنانی سے فرمایا خذ عنی انک لن تأخذ عن احد اوثق منی انی اخذتہ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھو أخذ عن جبرائیل و جبرائیل عن اللہ پھر تاریخ ابن عساکر میں ہے کہ اس موقعہ پر انس رضی اللہ عنہ نے جو احکام بتائے ان میں یہ بھی ہے اوتر بثلاث رکعات۔ تو اب گویا تین رکعات وتر خود اللہ تعالیٰ کی طرف سے نازل کیا گیا اب اس میں کیا شبہ رہا۔

مذکورہ بالا روایات مرفوعہ و آثار صحابہ سے واضح طور پر یہ ثابت ہو گیا کہ وتر ایک سلام سے تین رکعات ہیں ان کے علاوہ اور بہت سے احادیث ہیں جو ہم نے بخوف طوالت ترک کر دیا۔

جواب: شوافع نے جو حدیث الوتر رکعۃ من أخر اللیل سے استدلال کیا۔ اسکا جواب یہ ہے کہ اسکا مطلب ہے پہلے ایک شفعہ کے ساتھ۔ ایک اور رکعت کا اضافہ کر کے اسے تین رکعات بنادیا جائے یہ مطلب نہیں کہ ایک رکعت منفرداً پڑھی جائے۔ اور اسکی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ اس حدیث کے راوی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ بھی ہیں اور وہ وتر کی تین رکعات بسلامٍ

واحد کے قائل ہیں۔ اسی طرح فَإِذَا خَشِيَ أَحَدُكُمُ الصُّبْحَ صَلَّى رَكْعَةً وَاحِدَةً , تُوتِرُ لَهُ مَا قَدْ صَلَّى کا یہ مطلب ہے کہ یہی آخری رکعت در حقیقت ماقبل کی تمام رکعات کو وتر بنانے والی ہے۔ اسلئے اس پر وتر کا اطلاق کر دیا گیا۔ یہ مطلب نہیں کہ یہی ایک رکعت مستقل ایک نماز ہے کیونکہ ایک رکعت نماز شریعت میں معہود نہیں ہے۔ کما قال ابن الصلاح لم یثبت فعلا الا قتصار بواحدۃ بلکہ آپ نے اس سے منع فرمایا۔ چنانچہ ابن عبدالبر نے تمہید میں حضرت ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ کی حدیث نکالی ہے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نھی عن البتیراء ان یصلی الرجل رکعۃ واحدۃ یوتر بھا۔

لہٰذا ایک رکعت وتر کی نفی ہوگئی، اور جن روایت میں اوتر بخمس، اوتر بسبع، اوتر بتسع وغیرہ آیا ہے اس سے صلوۃ اللیل اور وتر کے مجموعہ مراد ہے چونکہ دونوں ایک ساتھ پڑھی جاتی تھی اسلئے ایک ساتھ سب پر وتر کا اطلاق کر دیا گیا۔ ورنہ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ ایک ہی نماز کبھی پانچ رکعات ہو اور کبھی نو کبھی گیارہ رکعات ہوں۔

فیصلہ کن بات یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صلوۃ اللیل اور وتر کے روایت کرنے والے بہت صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم ہیں جن میں مشہور حضرت عائشہ، ام سلمہ اور حضرت ابن عمر، ابن عباس رضی اللہ عنہم ہیں اب ہمیں دیکھنا ہے کہ کن کی روایت فیصلہ کن ہوگی تو ظاہر بات ہے کہ جو ہمیشہ قریب سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز دیکھنے والے ہو انکی روایت فیصلہ کن ہوگی تو حضرت عائشہ اعلم بوتر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور وہ ساری زندگی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہی پھر انکے علوم وذہانت کی کمالات، پھر ذوق علم ہر وقت علمی سوال کرتی تھی۔ جسکی بنا پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو موفقہ لقب عنایت فرمایا تھا اور آپ وتر کے وقت انکو جگاتے تھے۔ بقیہ حضرات نے دو ایک دفعہ دیکھا اسلئے عقل کا تقاضا یہ ہے کہ وہ جو روایت کریں اسی کو فیصلہ کن بنایا جائے اور وہ ایک سلام سے تین رکعات روایت کرتی ہیں۔ پھر تعامل صحابہ وتابعین بھی اسکی تائید کرتا ہے۔ لہٰذا روایۃ ودرایۃ ایک سلام سے تین رکعت کی ترجیح ہوگی۔

امام مالک نے جو ابن عمر رضی اللہ عنہ کے عمل سے استدلال کیا اسکا جواب یہ ہے کہ انہوں نے اگرچہ اپنے فعل کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کیا مگر روایت میں یہ نہیں ہے۔ کہ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دو سلام سے تین رکعات پڑھتے ہوئے دیکھا یا کہتے ہوئے سنا۔ لہٰذا صرف انکے عمل سے استدلال کرنا درست نہیں ہوگا۔ جبکہ اسکے مقابلہ میں بہت احادیث مرفوعہ وآثار صحابہ موجود ہیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے تہجد اور وتر کا پورا نقشہ

الحدیث الشریف: عَنْ سَعْدِ بْنِ هِشَامٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قَالَ: انْطَلَقْتُ إِلَى عَائِشَةَ. . . . . وَيُصَلِّي تِسْعَ رَكَعَاتٍ، لَا يَجْلِسُ فِيهَا إِلَّا فِي الثَّامِنَةِ. . . ثُمَّ يُسَلِّمُ تَسْلِيمًا الخ

تشریح: یہ دونوں حدیث شوافع وحنابلہ اور مالکیہ کیلئے آسان ہیں لیکن احناف کیلئے مشکل ہو گئیں۔ کیونکہ انکے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نہ دو رکعت پر بیٹھتے تھے نہ چار رکعت پر بلکہ پہلی حدیث میں پانچ رکعات پر بیٹھنے کا ذکر ہے، اور دوسری حدیث میں نویں رکعت میں سلام کا ذکر ہے۔ تو احناف کی طرف سے پہلی جواب یہ ہے کہ در حقیقت یہاں تین رکعت وتر کی ہیں اور دو رکعت نفل ہیں اور جلوس سے جلوس طویل مراد ہے جو دعا وذکر کیلئے ہوتا ہے۔ نفس قعدہ کی نفی نہیں تو مطلب یہ ہوا کہ وتر کے بعد دعا وذکر کیلئے نہیں بیٹھتے تھے بلکہ بعد کی دو رکعت نفل کے بعد دعا وذکر کے بعد طویل جلوس ہوتا تھا اور بعض حضرات یہ فرماتے ہیں کہ اسکا مطلب یہ ہے کہ ان میں صرف آخری دو رکعت جو نفل ہیں وہ بیٹھ کر پڑھتے تھے۔

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ دو رکعت وتر سے پہلے کی ہیں اور جلوس سے جلوس سلام مراد ہے اور دوسری حدیث کا مطلب یہ ہے کہ یہاں صرف جلوس وتر و سلام وتر کو بیان کرنا مقصد ہے اس سے پہلے نوافل کے جلوس و سلام سے تعرض نہیں کیا گیا۔ کیونکہ سائل نے صرف حقیقت وتر کے بارے میں سوال کیا تھا اور کسی دوسرے کے بارے میں نہیں پوچھا تھا چنانچہ مسلم شریف میں سعد بن ہشام کے الفاظ یہ ہیں انبئنی عن وتر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو انہوں نے حقیقت وتر کو واضح کر دیا کہ دوسری رکعت پر آپ کا جلوس بغیر سلام ہوتا تھا اسی کو حدیث میں ثامنہ سے تعبیر کیا گیا اور تیسری رکعت کا جلوس مع سلام ہوتا تھا اس کو حدیث میں تاسعہ سے تعبیر کیا گیا کیونکہ اس سے پہلے نفل ہوتی تھی اور یہی احناف کا مذہب ہے لہٰذا اب کوئی اشکال نہیں رہا۔ ثم یصلی رکعتین بعد ما یسلم وھو قاعد۔

وتر کے بعد دو رکعت کا ثبوت اگرچہ بخاری و مسلم سے ہے لیکن اسپر بعض کبار اصحاب حدیث و فقہاء نے اعتراض کیا۔ چنانچہ امام مالک نے ان دو رکعت سے انکار کیا اور امام احمدؒ فرماتے ہیں۔ انی لا افعلھما ولا امنع من فعلھما اور امام ابو حنیفہؒ و شافعیؒ سے اس بارے میں کچھ مروی نہیں ہے، اور امام بخاریؒ نے اگرچہ اس حدیث کی تخریج کی ہے لیکن اس پر کوئی باب قائم نہیں کیا اور انکا باب نہ باندھا علامت ہے عدم پسندگی پر اور اسکی وجہ یہ ہے کہ صحیحین میں مشہور روایات ہیں اجعلوا اخر صلوتکم باللیل وترا۔ نیز مشہور روایات سے ثابت ہے کہ حضور ﷺ کی آخری نماز رات کی وتر نماز ہوتی تھی۔ تو جب حضور ﷺ کے قول و فعل سے ثابت ہوا کہ رات کی آخری نماز وتر ہونی چاہئے تو پھر وتر کے بعد دو رکعات کیسے پڑھی جائے گی۔ لیکن جب صحیح احادیث سے ان دو رکعت کا ثبوت ہے تو پھر کوئی توجیہ نکالنی چاہیئے جس سے دونوں میں تطبیق ہو جائے تو بعض حضرات نے یہ توجیہ کی کہ جن روایات میں اجعلوا اخر صلوتکم باللیل وترا آیا ہے وہ استحباب پر محمول ہے، اور دو رکعت کا پڑھنا بیان جواز کیلئے ہے، اور بعض حضرات نے یہ کہا کہ جب یہ دونوں رکعت وتر سے متصل پڑھی جاتی ہیں تو حکما وتر میں شامل کر لیا گیا بنا بریں اجعلوا اخرا الخ کے منافی نہیں ہوئی۔

وتر کی قضاء

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي سَعِيدٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ نَامَ عَنِ الْوِتْرِ أَوْ نَسِيَهُ فَلْيُصَلِّ إِذَا ذَكَرَ أَوْ إِذَا اسْتَيْقَظَ

تشریح: ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چونکہ وتر واجب نہیں اسلئے اسکی قضا بھی نہیں۔ اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک چونکہ واجب ہے اس لئے اسکی قضا واجب ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے پاس خاص کوئی دلیل نہیں ہے۔ وہی دلائل ہیں جو عدم وجوب کیلئے تھیں، اور احناف کی طرف سے جوابات بھی وہی ہیں جو پہلے گزر چکے ہیں اور وجوب قضا پر احناف کی دلیل مذکور حدیث ہے جو قضا پر صریح دال ہے۔

دو رکعتوں سے ایک رکعت ملا کر وتر بنانے کا واقعہ

الحدیث الشریف: عَنْ نَافِعٍ قَالَ: كُنْتُ مَعَ ابْنِ عُمَرَ ...... ثُمَّ انْكَشَفَ فَرَأَى أَنَّ عَلَيْهِ لَيْلًا فَشَفَعَ بِوَاحِدَةٍ الخ

تشریح: بعض سلف جن میں امام اسحاقؒ ہیں ان کا مذہب یہ ہے کہ اگر کسی نے اول رات میں وتر پڑھ لی پھر رات میں اٹھا اور نفل پڑھنے کا ارادہ کیا تو پہلے وتر کو نقض کر دے اور اسکی صورت یہ ہے کہ تنہا ایک رکعت پڑھ کر پہلے وتر کے ساتھ ملا دے تاکہ

وہ شفع ہو جائے۔ پھر نفل پڑھتا رہے اس کے بعد آخر میں وتر پڑھ لے تاکہ حضور ﷺ کے قول اجعلوا اٰخر صلوتکم باللیل وترا پر عمل ہو جائے۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کا یہی مذہب تھا۔

لیکن جمہور ائمہ نقض وتر کے قائل نہیں ہیں۔ بلکہ بغیر نقض جتنے چاہے نوافل پڑھتے رہے کیونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے کہ حضور ﷺ وسط لیل میں وتر پڑھتے تھے پھر نوافل پڑھتے اور آخر لیل میں بھی پڑھتے تھے۔ نیز ترمذی میں طلق بن علی کی حدیث ہے لا وتران فی لیلۃ۔ نیز یہ قیاس کے بھی خلاف ہے اس لئے کہ پہلی وتر کے بعد بہت ہی حدث کلام وغیرہ واقع ہوا جو منافی صلوۃ ہے۔ پھر آخری لیل کی ایک رکعت کو اول رات کی نماز کے ساتھ ملانا خلاف عقل ہے۔

باقی اجعلوا اخر الخ کے بارے میں ہم نے پہلے کہہ دیا کہ استحباب پر محمول ہے۔

بَابُ الْقُنُوتِ (قنوت نازلہ کا بیان)

حضوراکرم ﷺ کا قنوت نازلہ پڑھنا

اَلْحَدِيْثُ الشَّرِيْفُ: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَدْعُوَ عَلَى أَحَدٍ أَوْ يَدْعُوَ لِأَحَدٍ قَنَتَ بَعْدَ الرُّكُوْعِ الخ

تشریح: قنوت کے بہت سے معانی آتے ہیں جسکی تفصیل پہلے گزر چکی۔ یہاں ذکر اور دعا مخصوص مراد ہے۔ قنوت کی دو قسمیں ہیں ایک وتر میں قنوت پڑھنا اور دوسری قنوت نازلہ جو کسی مصیبت کے وقت پڑھی جاتی ہے۔ قنوت وتر میں تین مسئلے مختلف فیہا ہیں۔

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ قنوتِ وتر پورے سال مشروع ہے یا صرف رمضان کے نصف آخر میں، تو امام شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک صرف رمضان کے نصف آخر میں پڑھی جائے گی پورے سال نہیں اور امام مالکؒ کے نزدیک صرف پورے رمضان میں پڑھی جائے گی۔ احناف کے نزدیک پورے سال قنوت پڑھی جائے گی کسی زمانہ کے ساتھ خاص نہیں شوافع و حنابلہ کی دلیل ابو داؤد کی حدیث ہے کہ أن عمر جمع الناس علی ابی بن کعب ولا یقنتبھم الا فی النصف الباقی (من رمضان) وفی روایۃ ان ابی بن کعب امھم وکان یقنت فی النصف الباقی من رمضان نیز ترمذی میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کا اثر ہے کہ وہ رمضان کے صرف نصف آخر میں قنوت پڑھتے تھے۔ احناف کی دلیل حسن بن علی کی حدیث ہے ترمذی میں علمنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کلمات اقولھن فی الوتر الخ اس میں رمضان وغیر رمضان کی قید نہیں تو معلوم ہوا کہ پورے سال پڑھی جائے گی۔ دوسری دلیل حضرت عمر و ابن مسعود و ابن عباس و ابن عمر رضی اللہ عنہم سے مروی ہے انھم قالوا رأینا صلوۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم باللیل فقنت قبل الرکوع یہاں بھی کسی زمانہ کی تخصیص نہیں ہے۔ تیسری دلیل حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا اثر ہے انہ کان یقنت فی السنۃ کلھا کما فی المجمع الزوائد نیز جہاں بھی قنوت کا ذکر آیا ہے وہاں کان یقنت کے الفاظ ہیں جو استمرار پر دال ہیں۔ نیز قیاس کا بھی تقاضا یہی ہے کہ پورے سال پڑھی جائے کیونکہ جب وتر پورے سال ہیں اور جمیع ارکان و ادعیہ بھی پورے سال ہیں تو اسکی قنوت بھی پورے سال ہوگی۔ کسی زمانہ کے ساتھ تخصیص کی کوئی وجہ نہیں۔ شوافع حضرات نے حضرت ابی اور علی رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے اثر سے جو استدلال کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں قنوت سے طولِ قیام مراد ہے کہ عام زمانہ کی بہ نسبت رمضان کے آخر میں قیام لمبا ہوتا تھا۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ قنوت قبل الرکوع ہے یا بعد الرکوع تو شافعیہ اور حنابلہ بعد الرکوع کے قائل ہیں اور حنفیہ قبل الرکوع کے قائل ہیں یہی امام مالکؒ کا مذہب ہے۔ شوافع وحنابلہ استدلال پیش کرتے ہیں۔ سوید بن غفلہ کی حدیث سے قال سمعت ابابکرو عمر وعثمان وعلی رضی اللہ تعالیٰ عنہم یقولون قنت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی آخر الوتر رواہ الدارالقطنی اور بعد الرکوع ہی آخر وتر ہے۔

دوسری دلیل حضرت علیؓ کی حدیث ہے مستدرک حاکم میں علمنی النبی صلی اللہ علیہ وسلم کلمات اقولھن فی الوتر اذا رفعت رأسی ولم یبق الا السجود اللّٰھم اھدنی الخ تیسری دلیل حضرت علیؓ کا اثر ہے ترمذی میں کان یقنت بعد الرکوع۔

امام ابوحنیفہ کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے طبرانی میں جس میں یہ الفاظ ہیں ویجعل القنوت قبل الرکوع۔

نیز حضرت ابن عباسؓ سے بھی ایسی روایت ہے۔ دوسری دلیل حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث ہے تمہید الخطیب میں قال ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قنت فی الوتر قبل الرکوع۔

تیسری دلیل ابی بن کعب کی حدیث ہے ابن ماجہ میں انہ علیہ السلام کان یوتر فیقنت قبل الرکوع۔

چوتھی دلیل مصنفہ ابن ابی شیبہ میں ابن مسعودؓ کی حدیث ہے ان اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کانوا یقنتون فی الوتر قبل الرکوع۔

اس کے علاوہ اور بہت سی دلائل ہیں۔

شوافع کی پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہاں آخر وتر سے مراد تیسری رکعت ہے باقی قبل الرکوع یا بعد الرکوع ہے اسکا ذکر وہاں نہیں وہ دوسری روایات میں مذکور ہے۔ دوسری اور تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ اس قنوت سے دعا مراد نہیں بلکہ طولِ قیام مراد ہے یا اس سے قنوت نازلہ مراد ہے اور قنوت نازلہ میں ہم بھی بعد الرکوع کے قائل ہیں۔

تیسرا مسئلہ یہ ہے وتر میں کہ کونسی دعا پڑھنی چاہئے تو شوافع کے نزدیک اللّٰھم اھدنی فیمن ھدیت الخ پڑھنا افضل ہے اور احناف کے نزدیک اللّٰھم انا نستعینک الخ پڑھنا افضل ہے فریقین کے نزدیک دونوں میں سے جونسی دعا پڑھ لی جائے وتر ادا ہو جائے گا۔ لہٰذا دلائل پیش کرنے کی ضرورت نہیں۔ ہمارے احناف نے اللّٰھم انا نستعینک الخ کو اسلئے ترجیح دی کہ وہ اشبہ بالقرآن ہے حتیٰ کہ علامہ سیوطی نے اتقان میں لکھا ہے کہ یہ قنوت جو حنفیہ پڑھتے ہیں قرآن کریم کی دو مستقل سورتیں تھیں جن کا نام سورۂ خلع وحفد تھا۔ پھر ان کی تلاوت منسوخ ہو گئی لیکن دعائے قنوت میں رکھ لیا گیا اسلئے احناف نے اسکے مستقل احکام وآداب لکھے کہ جنب اور حیض ونفاس والی عورت نہیں پڑھ سکتے ہیں۔

صاحب بحر ابن نجیم اور علامہ ابن الھمام کی رائے یہ ہے کہ دونوں دعاؤں کو جمع کر لیا جائے تو بہتر ہے اور ہمارے امام محمد کہتے ہیں کہ دعائے قنوت کیلئے کوئی مخصوص دعا نہیں ہے جونسی دعا چاہے پڑھ لے بشرطیکہ کلام الناس کے مشابہ نہ ہو۔

دوسری قنوت نازلہ ہے۔ اس کے بارے میں امام شافعیؒ ومالکؒ کے نزدیک فجر میں دوسری رکعت کے رکوع کے بعد پورے سال قنوت نازلہ پڑھی جائے گی۔ حنابلہ واحناف کے نزدیک تمام سال قنوتِ نازلہ نہیں ہے بلکہ جب مسلمانوں پر کوئی عام مصیبت نازل ہو تو پھر قنوت فجر میں پڑھی جائے گی۔ پھر یہاں حنفیہ کی تین روایات ہیں ایک روایت یہ ہے کہ صرف فجر میں

پڑھی جائے گی۔ دوسری یہ ہے کہ صلوۃ جہریہ میں پڑھی جائے گی۔ تیسری روایت میں یہ ہے کہ سب نمازوں میں پڑھی جائے گی۔ توان تینوں روایات میں تطبیق یوں ہے کہ اگر مصیبت بہت زیادہ ہے تو تمام نمازوں میں پڑھی جائے۔ اور اگر اس سے کم ہو تو صرف جہری نمازوں میں پڑھی جائے اور اگر بہت خفیف مصیبت ہو تو صرف فجر میں پڑھی جائے۔ شوافع نے دلیل پیش کی حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول حین یفرغ من صلوٰۃ الفجر من القرأۃ لیکبر ویرفع اللھم انج الولید بن الولید الخ رواہ مسلم، دوسری دلیل براء بن عازب کی حدیث ہے ابوداؤد میں قنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الفجر۔

امام ابوحنیفہؒ و مالکؒ کی دلیل حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے طحاوی میں و مسند برار میں قال لم یقنت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الفجر الاشھر اثم ترکہ۔ دوسری دلیل حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے فی کتاب الخطیب کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لایقنت فی الفجر الا اذا اراد ان یدعو علی أحدٍ اولاحدٍ۔

تیسری دلیل حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے مستدرک حاکم میں ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لایقنت فی صلوٰۃ الصبح الا ان یدعو لقوم اور علی قوم۔

چوتھی دلیل مصنفہ ابن ابی شیبہ میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے لم یقنت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الصبح الاشھراً۔ نیز ابن ابی شیبہ میں ہے ان ابابکر و عمر و عثمان کانو ایقنتون فی الفجر (اذالم تنزل نازلۃ)

ان تمام روایات سے واضح طور پر ثابت ہو گیا کہ فجر میں قنوت پر مداومت نہیں تھی بلکہ کسی کیلئے دعا یا کسی کیلئے بددعا کرنے کا ارادہ ہوتا تب پڑھتے۔ جواب: انہوں نے جتنی حدیثیں پیش کیں ان سے صرف قنوت پڑھنا ثابت ہو رہا ہے۔ مداومت ثابت نہیں ہوتی فلا یستدل بھا۔

بَابُ قِیَامِ شَھْرِ رَمَضَانَ (ماہ رمضان میں تراویح کا بیان)

واضح ہو کہ اکثر علماء کے نزدیک قیام رمضان سے صلوۃ تراویح مراد ہے چنانچہ امام نوویؒ فرماتے ہیں۔ والمراد بقیام رمضان صلوٰۃ التراویح اور علامہ کرمانیؒ نے تواتقان میں اجماع نقل کیا جیسا کہ وہ فرماتے ہیں کہ اتفقوا علی ان المراد بقیام رمضان صلوٰۃ التراویح (فتح الباری ج۴ ص ۲۱۷)۔

اب تراویح کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف تین رات جماعت کے ساتھ تراویح پڑھائیں، پھر چھوڑ دیا اور صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے شوق و اصرار پر یہ عذر پیش فرمایا کہ مجھے اندیشہ ہے کہ اگر میں پڑھاتا رہوں تو ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالی تم پر فرض کردے پھر تم ادا نہ کر سکو اور گناہ کے مستحق بنو لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم ضرور منفرداً گھر میں تراویح پڑھتے تھے۔ کیونکہ روایات کثیرہ میں موجود ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم رمضان شریف میں دوسرے مہینوں کی راتوں سے زیادہ نوافل پڑھتے تھے۔ ظاہر ہے کہ اس سے تراویح ہی مراد ہو گی، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خواہش تھی کہ تراویح جماعت سے پڑھی جائے اور قولاً آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکی بہت ترغیب دی۔ چنانچہ فرمایا من قام رمضان ایمانا واحتسابا غفر لہ ما تقدم من ذنبہ۔

اسی حالت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وصال ہو گیا کہ تراویح کی کوئی جماعت قائم نہیں کی گئی پھر حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کا زمانہ آیا

انہوں نے بھی کوئی انتظام نہیں کیا کیونکہ انکے سامنے خلافت کی مہمات تھیں ادھر جیش اسامہ کا بھیجنا تھا ایک طرف مرتدین سے لڑنے کی تیاری تھی ایک طرف مدعیان نبوت سے نمٹنا تھا اور یہ سب امور یقیناً تراویح سے اہم تھے۔ مزید برٰیں ان کو بہت کم عرصہ ملا تھا۔ بنا بریں وہ تراویح کا کوئی خاص انتظام نہ کر سکے۔ پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا زمانہ آیا تو اسکی ابتدا میں بھی معاملہ ایسا ہی چلتا رہا پھر جب خارجی انتظامات سے کچھ اطمینان ہو گیا تو خلافت کے دوسرے سال اس کی طرف توجہ دی تو ایک دن مسجد کی طرف نکلے دیکھا کہ لوگ تنہا تنہا تراویح پڑھ رہے ہیں۔ تو افسوس کر کے فرمایا کہ کاش ان سب کو ایک امام کے پیچھے جمع کر دیتا تو بہتر ہوتا چنانچہ حضرت ابی بن کعب کو امام بنا کر تراویح کی جماعت قائم کی تو پہلے آٹھ رکعت کی تعلیم دی پھر بارہ کی پھر بیس اور اسی بیس رکعات پر تراویح کا استقرار ہو گیا اور اسی پر تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہو گیا۔ کسی نے اس پر نکیر نہیں کی اور اسی پر جمیع امت کا اجماع و عمل ہوا اور اسی پر ائمہ اربعہ کا عمل ہے حتیٰ کہ امام مالکؒ کے نزدیک چھتیس یا اکتالیس رکعات ہیں تو ملاحظہ فرمائیں کہ یہ معاملہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا جاری کردہ ہے اور اجماع امت اس بات پر ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا تشریعی مزاج تھا پھر ایک خلیفۂ راشد کی سنت ہے پھر حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرف سے قولاً ترغیب ہے۔ لہٰذا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرف سے ضرور کوئی امر موجود ہوگا جو ہم تک نہیں پہنچا ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں سألت ابا حنيفة عن التراويح و مافعله عمر فقال التراويح سنة موكد ولم يتخرصه عمر ولم يكن فيه مبتدعا من تلقاء نفسه ولم يامربه الاعن اصل لديه وعهد من رسول الله صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور ہو سکتا ہے وہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے جس کو حافظ ابن حجر نے المطالب العالیہ میں مصنف ابن ابی شیبہ اور مسند عبد بن حمید کے حوالہ سے نقل کی ہے ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصلى فى رمضان عشرين ركعةً یہ حدیث ہم تک اگرچہ صحیح سند کے ساتھ نہیں پہنچی لیکن مؤید بالاجماع والتعامل ہونے کی بناپر اس میں قوت آگئی۔ لہٰذا قابل استدلال ہے۔

اور اگر ہم مان بھی لیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرف سے کچھ ثابت نہیں صرف حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنی طرف سے اپنی رائے سے کیا تب بھی سنت ہوگی اور اس پر عمل کرنا ضروری ہوگا۔ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشادِ گرامی ہے عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين پھر تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم وائمہ عظام کا اجماع ہے اسکے بعد بھی بیس رکعات تراویح کا جو انکار کرے گا اسکو ہم معاند وضدی کے علاوہ کچھ نہیں کہہ سکتے کیا یہ ممکن ہے کہ تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور جمہور امت و محدثین کرام غلطی پر چل رہے ہیں اور حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے خلاف عمل کر رہے ہیں اور یہ شرذمة قليلة صحیح چل رہے ہیں اور یہ عامل بالسنة ہو گئے، حاشا وكلا اعاذنا الله منهم۔

باقی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا نعمت البدعة هذه کہنا یہ بدعت لغوی ہے اصطلاحی بدعت نہیں کیونکہ اصطلاحی بدعت تو وہ ہے جو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے بعد ایجاد ہوئی۔ یا یہ مراد ہے کہ اگر یہ بدعت ہوتی تو بدعت حسنہ ہوتی لیکن یہ بدعت ہی نہیں بلکہ عین سنت ہے اور منشائے نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہے۔

بَابُ صَلٰوۃِ الضُّحٰی (چاشت کی نماز کا بیان)

حضور ﷺ نے صلوۃ الفتح کی آٹھ رکعات ادا فرمائیں

الحدیث الشریف: عَنْ أُمِّ هَانِئٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا قَالَتْ إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَخَلَ بَيْتَهَا يَوْمَ فَتْحِ مَكَّةَ، فَاغْتَسَلَ، وَصَلَّى ثَمَانِيَ رَكَعَاتٍ، فَلَمْ أَرَ صَلَاةً قَطُّ أَخَفَّ مِنْهَا، غَيْرَ أَنَّهُ يُتِمُّ الرُّكُوعَ وَالسُّجُودَ... وَذَلِكَ ضُحًى

تشریح: صلوۃ الضحیٰ چاشت کی نماز ان نوافل کو کہتے ہیں جو ضحوہ کبریٰ کے بعد اور زوال سے پہلے پڑھے جاتے ہیں۔ تہجد کی مانند اسکی کوئی حد مقرر نہیں دو سے لے کر بارہ تک پڑھنا ثابت ہے۔ عام فقہاء اور محدثین کی رائے یہ ہے کہ ضحی اور اشراق میں کوئی فرق نہیں ہے۔ ہر ایک کا دوسرے پر اطلاق ہوتا ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ اشراق طلوع شمس سے ذرا بعد پڑھی جاتی ہے اور ضحی اس سے ذرا تاخیر کر کے پڑھی جاتی ہے۔

سب سے پہلے ان دونوں میں فرق کیا علامہ سیوطیؒ اور علی متقیؒ نے کہ دونوں دو مستقل نمازیں ہیں اور اس پر حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث دلالت کرتی ہے۔ صلوۃ ضحی کے بارے میں احادیث قولیہ صحیح ہیں لیکن احادیث فعلیہ قلیل اور نادر ہیں۔ نیز ضعیف اور متعارض بھی ہیں۔ اور ام ہانی کی اس حدیث مذکور کے بارے میں بہت سے حضرات فرماتے ہیں کہ یہ صلوۃ ضحی نہیں تھی بلکہ صلوۃ فتح بطور شکریہ تھی۔ حافظ ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ حضور ﷺ نے صلوۃ ضحی نہیں پڑھی صرف حالت سفر میں کبھی کبھی پڑھی۔ یا حضر میں ایسے دن پڑھی جس دن صلوۃ اللیل میں تخفیف کی تھی۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی روایات اس بارے میں مختلف ہیں۔ چنانچہ ابن عمر بدعت کہتے ہیں اور حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے دو قسم کی روایات ہیں اثبات بھی ہے اور نفی بھی ہے۔ چنانچہ مسلم شریف میں روایت ہے کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الضحی اربعاً اور مصنف ابن ابی شیبہ میں ان سے روایت ہے کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یصلی سجد الضحی نیز مسلم میں بھی نفی کی روایت ہے۔

ادھر علامہ عینی نے پچیس صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے اسکا ثبوت پیش کیا اور ابن العربی نے صلوۃ ضحی کو انبیاء سابقین کی نماز قرار دیا لہٰذا ابن عمر رضی اللہ عنہ کے بدعت کہنے کو مداومت یا مسجد میں پڑھنے پر محمول کیا جائے گا۔ اسی طرح حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی نفی بھی مداومت پر محمول ہوگی۔ کیونکہ حضور ﷺ سے مداومت ثابت نہیں چنانچہ ترمذی شریف میں ہے عن ابی سعید قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الضحی حتی نقول لا یدعها ویدعها حتی نقول لا یصلیها اسلئے اکثر علماء حنفیہ و شافعیہ اسکو مستحب اور سنت غیر مؤکدہ کہتے ہیں۔

بَابُ صَلٰوۃِ السَّفَرِ (نماز سفر کا بیان)

اس میں سب کا اتفاق ہے کہ سفر کی وجہ سے دو رکعت اور تین رکعات والی نماز میں قصر نہیں ہوتا۔ نیز اس میں بھی اتفاق ہے کہ رباعیہ نماز سفر کی وجہ سے قصر ہو کر ثنائیہ بن جاتی ہے۔ پھر اس میں اختلاف ہو گیا کہ آیا یہ قصر عزیمت ہے یا رخصت۔

فقہاء کرام کا اختلاف: تو امام شافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک قصر رخصت ہے اور اتمام کرنا عزیمت ہے اور یہی امام مالکؒ کا ایک قول ہے، اور احناف کے نزدیک قصر عزیمت ہے ابتداہی میں سفر کیلئے دو رکعت فرض ہوئی اور یہی مالکؒ کا مشہور قول ہے۔

ثمرۂ اختلاف: اس صورت میں نکلے گا کہ کسی نے چار رکعت پڑھ لی اور قعدۂ اولی نہیں کیا تو شافعیہ کے نزدیک نماز ہو جائے

گی، اور احناف کے نزدیک نماز باطل ہو جائے گی کیونکہ دو رکعت پر بیٹھنا فرض تھا وہ ترک کر دیا۔

دلائل: شوافع حضرات دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی آیت سے جس میں کہا گیا ہے کہ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوةِ۔ اس میں کہا گیا کہ قصر میں کوئی حرج نہیں ہے یہ رخصت پر دال ہے تو معلوم ہوا کہ اتمام عزیمت ہے۔ دوسری دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے نسائی میں اعتمرت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من المدینۃ الی مکۃ حتی اذا قدمت المدینۃ قالت یا رسول اللہ بابی انت وامی قصرت واتممت وافطرت وصمت قال احسنت یا عائشۃ وما عاب علیّ تو اگر اتمام جائز نہ ہوتا تو آپ نے کیسے تحسین فرمائی۔ تیسری دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے دار قطنی میں ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقصر فی السفر و یتم۔ چوتھی دلیل حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے بخاری و مسلم میں کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ وعائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اتمام کرتے تھے اور یہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے سامنے تھا کسی نے نکیر نہیں کی اگر اتمام جائز نہ ہوتا تو یہ حضرات کیسے اتمام کرتے اور صحابہ کرام کیسے خاموش رہتے۔

احناف کے بہت سے دلائل ہیں سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ ذخیرۂ احادیث میں کہیں بھی یہ ثابت نہیں کہ آپ نے حالت سفر میں اتمام کیا تو اتمام افضل ہونا تو در کنار اگر کراہت کے ساتھ بھی جائز ہوتا تو بیان جواز کیلئے ایک دفعہ بھی اتمام ثابت ہوتا۔ تو معلوم ہوا کہ اتمام جائز ہی نہیں۔ دوسری دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے۔ بخاری میں الصلوۃ اول ما فرضت رکعتان فاقرت صلوۃ السفر و اتمت صلوۃ الحضر اس سے صاف معلوم ہوا کہ سفر میں دو رکعت تخفیف کی بنا پر نہیں بلکہ اپنے فریضہ اصلیہ پر برقرار رکھی گئی ہیں لہٰذا وہ عزیمت ہے رخصت نہیں۔ تیسری دلیل حضرت ابن عمر و ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی حدیث ہے ابن ماجہ میں قالا سن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلوۃ السفر رکعتین وھما تمام غیر قصر۔ چوتھی دلیل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے نسائی میں قال ان اللہ فرض الصلوۃ علی لسان نبیکم فی الحضر اربعاً وفی السفر رکعتین۔ پانچویں دلیل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے نسائی میں صلوۃ السفر رکعتان غیر قصر علی لسان نبیکم۔

ان تمام روایت سے معلوم ہوا کہ سفر میں قصر عزیمت ہے رخصت نہیں ان کے علاوہ اور بہت سی دلیلیں ہیں بخوف ملال ترک کر دی گئی۔

جوابات شوافع: آیت کریمہ کا جواب یہ ہے کہ یہ آیت صلوۃ خوف کے بارے میں ہے اور قصر سے قصر فی الکیفیت مراد ہے۔ قصر فی الکم مراد نہیں اور اس کا قرینہ سامنے کی آیت ہے اِنْ خِفْتُمْ اَنْ يَّفْتِنَكُمُ کی قید ہے حالانکہ قصر فی السفر کسی کے نزدیک خوف کے ساتھ مشروط نہیں ہے ابن جریر وابن کثیر نے اسی تفسیر کو اختیار کیا اور حضرت مجاہد اور دوسرے حضرات سے یہی تفسیر منقول ہے۔ لہٰذا یہ آیت مسئلہ متنازع فیہا سے بالکل متعلق نہیں ہے اگر اس سے قصر فی السفر ہی مراد ہو تب بھی دلیل نہیں ہو سکتی کیونکہ لا جناح کے لفظ سے عدم وجوب ثابت نہیں ہوگا جیسا کہ سعی بین الصفا والمروۃ کے بارے میں یہی لفظ آیا ہے فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ اَنْ يَّطَّوَّفَ بِهِمَا۔ حالانکہ شوافع کے نزدیک بھی یہ فرض ہے۔ باقی اس لفظ کو اسلئے لایا گیا تاکہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے دل سے یہ شبہ دور ہو جائے کہ ہمیشہ چار رکعات پڑھ کر اتمام کے عادی ہو گئے اب قصر سے شاید ثواب کم ملے گا تو ان کی تطییب خاطر کے لئے نفی جناح کی تصریح کی۔ دوسری دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا جواب یہ ہے کہ ابن حزم اور

ابن حبان وغیر ھمانے اس پر کلام کیا حتیٰ کہ ابن تیمیہ نے تو کہہ دیا ھذا کذب علی عائشۃ ولم تکن عائشۃ تصلی بخلاف صلوۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم و سائر الصحابۃ۔ کیونکہ حضور ﷺ نے کوئی عمرہ رمضان میں نہیں کیا۔ اگر حدیث کو صحیح مان لیا جائے تو یہ جواب دیا جائے گا کہ چونکہ آپ نے آجکل کرکے پندرہ دن سے زائد اقامت کی لیکن آپ نے اقامت کی نیت نہیں کی اور حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے خیال کیا کہ شاید آپ نے اقامت کی نیت کرلی اسلئے اتمام کیا تو عدم علم پر احسنت فرمایا۔ ان کے فعل کی تقریر مقصود نہ تھی۔ یا یہ کہا جائے کہ لطیف طریقہ سے انکار ہے کہ میں متبوع ہوں اور تو تابع ہے مجھے پوچھے بغیر اجتہاد سے کام کیا واہ بہت اچھا کیا تو یہ انکار ہے تقریر نہیں ہے۔

تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ بعض محدثین کرام کے نزدیک یہ حدیث ضعیف ہے اگر صحیح مان لیں تو اسکا مقصد یہ ہے کہ حضور ﷺ سے دونوں قسم کی نمازیں ثابت ہیں۔ تین مراحل سے کم سفر ہو تو اتمام کرتے تھے اگر زیادہ مسافت کا سفر کرتے تو قصر ہی کرتے۔ چوتھی دلیل کا جواب یہ ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ و عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا تاویل کرکے اتمام کرتے تھے جس سے معلوم ہوا کہ انکے پاس اتمام کی کوئی دلیل نہیں تھی۔ ورنہ ضروری پیش کرتے۔ اب ان کے پاس کیا تاویل تھی ان سے صراحۃً کچھ مروی نہیں ہے۔ البتہ لوگوں نے کچھ تاویلات ذکر کی ہیں۔ بعض نے کہا کہ عثمان رضی اللہ عنہ نے مکہ میں گھر بنالیا تھا، اور بعض نے کہا کہ انہوں نے اقامت کی نیت کرلی تھی اور بعض نے کہا کہ قصر کرنے سے بدوی لوگ اصل فرض دو رکعت سمجھ لیں گے۔ ان وجوہات کی بناپر وہ اتمام کرتے تھے۔ بہر حال شوافع و حنابلہ کے پاس قصر کی رخصت اور اتمام کی عزیمت پر کوئی صریح دلیل نہیں ہے لہٰذا احناف کا مذہب راجح ہے۔ واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب

اقامت کی مدت کتنی ہے؟

الحدیث الشریف: عَنْ أَنَسٍ قَالَ: خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من الْمَدِينَةِ إِلَى مَكَّةَ . . . أَقَمْنَا بِهَا عَشْرًا

تشریح: کتنے دن اقامت کی نیت کرنے سے قصر باطل ہو جاتا ہے اس بارے میں بہت اقوال ہیں مگر تین قول مشہور ہیں۔

(۱) امام احمد اور داؤد ظاہری کے نزدیک چار دن سے زائد اقامت کی نیت کرنے سے قصر باطل ہو جاتا ہے اتمام ضروری ہے۔ امام شافعی و مالک کے نزدیک چار دن کی نیت کرنے سے اتمام ضروری ہے اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے۔ امام ابو حنیفہ اور سفیان ثوری کے نزدیک پندرہ دن کی اقامت کی نیت کرے تو اتمام کرے۔ اس بارے میں کسی کے پاس کوئی صریح صحیح حدیث مرفوع نہیں البتہ آثار صحابہ ملتے ہیں۔

امام احمد و داؤد ظاہری نے یہ دلیل پیش کی کہ حضور ﷺ نے مکہ میں چار دن کی اقامت کی اور قصر کیا تو معلوم ہوا کہ اس سے زائد اقامت کی جائے تو اتمام کرنا پڑے گا۔ امام شافعی و مالک نے دلیل پیش کی کہ آپ نے مکہ میں تین دن کی اقامت کی اور قصر کرتے رہے تو معلوم ہوا کہ اس سے زائد اقامت کرنے سے اتمام کیا جائے گا۔ ظاہر بات ہے کہ یہ دلیلیں نہایت کمزور ہیں کیونکہ ان سے صرف چار دن یا تین دن کی اقامت کا حکم معلوم ہوا زائد کا حکم ثابت نہیں ہوتا ہے۔ البتہ ترمذی شریف میں سعید بن المسیب کا ایک اثر ہے کہ اذا اقام اربعا صلی اربعاً لیکن ان سے دوسرا ایک اثر منقول ہے۔ پندرہ دن کا جنکو امام محمد بن الحسن نے کتاب الحج میں نکالا اذا قدمت بلدۃ فاقمت خمسۃ عشر یوماً فاتم الصلوٰۃ لہٰذا جب تعرض ہو گیا تو قابل استدلال نہ رہا۔

احناف کے پاس اس بارے صحیح آثار موجود ہیں۔ چنانچہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کا اثر ہے کتاب الآثار لمحمد میں قال اذا کنت

مسافر افوطنت نفسک علی اقامة خمسة عشر یوماً فاتمم الصلوۃ و ان کنت لا تدری فاقصر الصلوۃ دوسری دلیل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا اثر ہے طحاوی شریف ہیں۔اذا قدمت بلدة وانت مسافر و فی نفسک ان تقیم خمسة عشر یوما فاکمل الصلوۃ بھا وان کنت لا تدری متی تظعن فاقصرھا۔یہی اثر ابن عمر رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے چونکہ یہ غیر مدرک بالقیاس مسئلہ ہے اسلئے صحابہ کے اقوال حکماً مرفوع ہیں۔بنابریں مذہب احناف کی ترجیح ہوگی۔

جمع بین الصلوتین کا حکم

الحدیث الشریف :عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَجْمَعُ بَيْنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ إِذَا كَانَ عَلَى ظَهْرِ سَيْرٍ وَيَجْمَعُ بَيْنَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ

تشریح:ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ظہر وعصر کے درمیان اور مغرب وعشاء کے درمیان عذر کی بناپر جمع حقیقی جائز ہے۔اجمالی طور پر ان کا آپس میں اتفاق ہے لیکن پھر تفصیلات میں اختلاف ہے۔چنانچہ بعض نے سفر کو عذر قرار دیا۔اور بعض نے مرض کو اور بعض نے سفر و مطر کو۔پھر جمع کی دو صورتیں ہیں ایک جمع تقدیم کہ مغرب کے وقت میں عشاء کو پڑھا جائے۔اور عصر کو ظہر کے وقت پڑھا جائے۔دوسری جمع تاخیر کی کہ ظہر کو عصر کے وقت پڑھا جائے اور مغرب کو عشاء کے وقت پڑھا جائے۔لیکن امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے جمع تقدیم کا انکار کیا اور ابوداؤد نے کہا لم یصح حدیث فی جمع التقدیم۔

ائمہ کا اختلاف: احناف کے نزدیک جمع حقیقی جائز نہیں ہے سوائے عرفہ اور مزدلفہ کے البتہ جمع صوری وفعلی جائز ہے۔کہ پہلی کو بالکل آخری وقت میں پڑھا جائے اور دوسری نماز کو بالکل اول میں پڑھا جائے۔

دلائل: ائمہ ثلاثہ حدیث الباب سے استدلال کرتے ہیں جس میں جمع کا ذکر ہے۔

دوسری دلیل حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے مسلم شریف میں کان اذا جد به السیر جمع بین المغرب والعشاء بعد ان تغیب الشفق۔توجب مغرب بعد غیبوبۃ الشفق پڑھا گیا تو جمع حقیقی ہی ہوگی۔

تیسری دلیل۔حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ابوداؤد و ترمذی میں ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان فی غزوۃ اذا ارتحل قبل ان تزیغ الشمس اخر الظهر حتی یجمعھا الی العصر یصلھما جمیعاً ثم سار۔انکے علاوہ اور بہت سی حدیثیں ہیں جن میں جمع کا ذکر ہے۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی بہت دلیلیں ہیں قرآن کریم اور احادیث کلیہ اور تعامل امت امام صاحب کے ادلہ ہیں۔اما القرآن قولہ تعالیٰ اِنَّ الصَّلٰوةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ كِتٰبًا مَّوْقُوْتًا یعنی ہر نماز کے لئے معین وقت ہے اس کی ابتداء بھی ہے اس سے پہلے جائز نہیں اور انتہا بھی ہے کہ اس سے تاخیر کرنا جائز نہیں۔

دوسری آیت حٰفِظُوْا عَلَى الصَّلَوٰتِ وَالصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى۔

تیسری آیت فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّيْنَ الَّذِيْنَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُوْنَ۔

ان تمام آیات میں یہ بات واضح ہے کہ نماز کے اوقات مقررہ ہیں اور انکی محافظت واجب ہے اور خلاف ورزی باعث عذاب ہے۔یہ آیت قطعی الثبوت والدلالۃ ہیں،اور اخبار احاد اسکا مقابلہ نہیں کرسکیں خصوصاً جبکہ ان میں صحیح توجیہ کی گنجائش بھی

موجود ہے۔ نیز حضرت ابن مسعودؓ کی روایت ہے بخاری شریف میں مارأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی صلوٰۃ بغیر میقاتھا الاصلوتین۔

جواب مستدلات شوافع وغیرھم، جب قرآن کریم اور احادیث متواترہ سے اوقات کی تحدید ثابت ہے اور اخبار احاد ان میں تغیر نہیں کر سکتے۔ ان دلائل کی روشنی میں ائمہ ثلاثہ کے تمام مستدلات کا جواب یہ ہے کہ جمع بین الصلوتین کے وہ تمام واقعات جو حضور ﷺ سے منقول ہیں ان میں جمع حقیقی مراد نہیں بلکہ جمع صوری مراد ہے۔ اور جمع صوری مراد ہونے پر بہت قرائن موجود ہیں۔ چنانچہ بخاری شریف میں ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نماز مغرب پڑھ کر ذرا انتظار کر کے عشاء کی نماز پڑھتے، اسی طرح ابوداؤد شریف میں روایت ہے کہ نافع فرماتے ہیں ان مؤذن ابن عمر قال الصلوۃ قال سر سر حتی اذا کان قبل غیوب الشفق فصلی المغرب ثم انتظر حتی اذا غاب الشفق فصلی العشاء اس سے صاف معلوم ہوا کہ اس میں جمع صوری مراد ہے۔

نیز حضرت ابن عباسؓ کی تفسیر بھی اس پر دلالت کرتی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں اخر الظھر وعجل العصر۔ واخر المغرب وعجل العشاء، رواہ النسائی۔ اسی طرح ابن عباسؓ کے شاگرد ابوالشعثاء بھی جمع صوری مراد لیتے ہیں۔ کما فی مسلم اور حضرت ابن عباسؓ کی ایک روایت ہے ترمذی میں جس میں یہ ہے کہ جمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بین الظھر والعصر وبین المغرب والعشاء بالمدینۃ من غیر خوف ولا مطر۔ یہاں بغیر کسی عذر سفر و مرض و مطر کے جمع کا ذکر ہے۔ اور انکے نزدیک جمع حقیقی جائز نہیں لہٰذا جمع صوری مراد لینی پڑے گی۔ خود ابن حجر نے فتح الباری میں اسکا اعتراف کیا۔ بنا بریں دوسری روایات میں جمع صوری مراد لینے میں کیا حرج ہے تاکہ جمیع نصوص قرآن و حدیث کے درمیان تطبیق ہو جائے۔ البتہ مسلم شریف میں ابن عمرؓ کی حدیث کا ایک طریق ہے جس میں یہ الفاظ ہیں جمع بین المغرب والعشاء بعد ان یغیب الشفق اس سے تو جمع حقیقی صاف ظاہر ہوتی ہے اسکا جواب یہ ہے کہ اس سے مراد شفق غروب ہونے کے قریب ہے چنانچہ دار قطنی کی روایت میں حتی اذا کادیغیب الشفق کے الفاظ اس پر دال ہیں۔ لہٰذا جمع صوری ہونے میں کوئی اشکال نہیں عن ابن عمر کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی فی السفر علی راحلتہ حیث توجھت بہ ویومی ایماءً ویوتر علی راحلتہ۔ فرض نماز سواری پر کسی کے نزدیک جائز نہیں الا بعذر شدید۔ اور نفل نماز حالت سفر میں بالاتفاق جائز ہے۔ سواری جس طرف بھی متوجہ ہو البتہ امام شافعی کے نزدیک تحریمہ کے وقت استقبال قبلہ ضروری و واجب ہے۔ اور بقیہ ائمہ کے نزدیک تحریمہ کے وقت بھی استقبال ضروری نہیں البتہ مستحب ہے۔ امام شافعیؒ نے حضرت انسؓ کی حدیث سے استدلال کیا ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا اراد ان یتطوع فی السفر استقبل بناقتہ القبلۃ ثم صلی حیث توجھت رکابہ رواہ ابوداؤد و احمد۔ جمہور کی دلیل ابن عمرؓ کی حدیث ہے بخاری و مسلم میں کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی فی السفر علی راحلتہ حیث توجھت بہ۔

نیز جب پوری نماز غیر قبلہ کی طرف پڑھنا جائز ہے تو افتتاح بھی غیر قبلہ کی طرف جائز ہو گا۔ کیونکہ افتتاح اور دوسرے اجزاء کے درمیان دوسرے احکام میں فرق نہیں ہوتا ہے۔ امام شافعیؒ نے جس حدیث سے استدلال کیا اس سے وجوب ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس سے استحباب مراد ہے۔ یا اس میں اتفاقی طور پر استقبال قبلہ ہوا تھا۔

پھر امام ابویوسفؒ اور اہل ظواہر کے نزدیک حضر میں سواری پر نفل نماز پڑھنا جائز ہے کیونکہ ان احادیث میں سفر کی قید نہیں

ہے جمہور کہتے ہیں کہ بعض روایات میں سفر کی قید ہے جیسا کہ بخاری شریف میں ابن عمرؓ کی حدیث ہے یصلی فی السفر علی راحلتہ لہٰذا مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا۔

دوسرا مسئلہ وتر علی الراحلہ کے بارے میں۔ سوائمہ ثلاثہ کے نزدیک سواری پر وتر پڑھنا جائز ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز نہیں بلکہ زمین پر اترنا ضروری ہے۔ ائمہ ثلاثہ حدیث مذکور سے استدلال کرتے ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابن عمرؓ کی اس حدیث سے جس کی تخریج امام طحاوی نے کی ہے انہ کان یصلی علی راحلتہ ویوتر علی الارض۔ وزعم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یفعل ذٰلک۔ اور یہی حدیث مسند احمد میں بھی موجود ہے۔ اور مصنف ابن ابی شیبہ میں مذکور ہے کہ حضرت ابن عمرؓ زمین پر وتر پڑھتے تھے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ سواری پر وتر پڑھنا اس زمانہ کا واقعہ ہے جبکہ وتر کے بارے میں زیادہ تاکید نہیں تھی کما قال الطحاوی۔ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہاں وتر سے مراد صلوۃ اللیل ہے۔ اور اگر حضرت ابن عمرؓ کی تمام احادیث کا استقصاء کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ صلوۃ اللیل پر بھی وتر کا اطلاق کرتے تھے۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ کسی عذر، مطر وکیچڑ کی بنا پر زمین پر اتر نہ سکے۔ بنابریں سواری پر وتر پڑھے تو جب اتنے احتمالات ہیں اس سے استدلال کیسے درست ہو سکتا ہے۔

قصر کی مسافت کی حد

الحدیث الشریف: عَنْ مَالِكٍ بَلَغَهُ أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ كَانَ يَقْصُرُ فِي الصَّلَاةِ... قَالَ مَالِكٌ: وَذٰلِكَ أَرْبَعَةُ بُرُدٍ

تشریح: کتنی مسافت میں قصر جائز ہے اس بارے میں علمائے کرام میں اختلاف ہے۔ بعض اہل ظواہر سفر کی کوئی مقدار مقرر نہیں کرتے بلکہ مطلق سفر ہی قصر کیلئے کافی ہے۔ اور اکثر اہل ظواہر کے نزدیک صرف تین میل کا سفر موجب قصر ہے۔

انہوں نے دلیل پیش کی حضرت انسؓ کی حدیث سے کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا خرج مسیرۃ ثلاثۃ أمیال یصلی رکعتین، رواہ أبو داؤد۔

دوسری دلیل انسؓ کی حدیث ہے بخاری و مسلم میں: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی الظہر بالمدینۃ اربعاً وصلی العصر بذی الحلیفۃ رکعتین۔ اور ذوالحلیفہ مدینہ سے تین میل کے فاصلہ پر ہے تو ان دونوں حدیثوں سے معلوم ہوا کہ تین میل کی مسافت پر قصر کیا جائے گا۔ لیکن جمہور ائمہ اتنی کم مسافت کے سفر میں قصر کے قائل نہیں ہیں بلکہ امام شافعیؒ ومالک واحمد کے نزدیک چار برید یا سولہ فرسخ کی مسافت میں قصر کیا جائے گا۔ اور ایک برید بارہ میل کا ہوتا ہے اور تین میل سے ایک فرسخ ہوتا ہے۔ تو دونوں کا خلاصہ ایک ہی ہوا کہ اڑتالیس (۴۸) میل کی مسافت موجب قصر ہوا ہے۔ اور احناف کے نزدیک تین مراحل کی مسافت موجب قصر ہے۔ اور ایک دن کی مسافت کو ایک مرحل کہا جاتا ہے۔ اور ایک دن میں متوسط چال سے سولہ میل طے کیا جا سکتا ہے۔ لہٰذا اڑتالیس (۴۸) میل کی مسافت ہوگی۔ بنابریں جمہور کا اختلاف لفظی ہے حقیقی نہیں۔

جمہور کی ایک دلیل مذکورہ حدیث ہے اور دوسری دلیل حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے قال قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم یا اہل مکۃ لا تقصر الصلوۃ فی ادنیٰ من اربعۃ برد من مکۃ الی عسفان، رواہ الدارقطنی۔ تیسری دلیل حضرت علیؓ کی حدیث ہے مسلم شریف میں جعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثلاثۃ ایام ولیالیہن للمسافر۔

اسی طرح مسح علی الخفین کے باب میں اس قسم کی بہت احادیث ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مدت سفر جس کا شریعت نے اعتبار کیا وہ مقدار سفر ہے جس سے مکلفین کے احوال واحکام میں تغیر ہوتا ہے۔ وہ تین دن تین رات ہیں۔ اسی طرح حضرت ابن عمر و سوید بن غفلہ کا اثر ہے کہ اذا سافرت ثلاثا فاقصر (کتاب الآثار لمحمدؒ)

اہل ظواہر کی دلیل اول کا جواب یہ ہے کہ وہاں ثلاثة أمیال کا لفظ مشکوک ہے اور مشکوک فی نفسہ ثابت ہی نہیں ہوتا۔ دوسرے کیلئے کس طرح مثبت ہوگا۔ دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہاں آپ ﷺ نے صرف ذوالحلیفہ تک سفر کا ارادہ نہیں کیا تھا بلکہ مکہ مکرمہ کا ارادہ تھا اور راستہ میں ذوالحلیفہ واقع ہے۔ اور آبادی سے نکلنے کے بعد ہی قصر شروع ہو جاتا ہے۔ اگرچہ ایک میل ہی کیوں نہ ہو لہٰذا ذوالحلیفہ میں قصر کرنے سے اتنی مساقت کا سفر موجب قصر ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ لہٰذا اس سے استدلال صحیح نہیں۔ بہر حال اس بارے میں کسی کے پاس کوئی صریح مرفوع حدیث موجود نہیں البتہ جمہور کے حق میں صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے آثار ہیں چنانچہ حضرت ابن عمر، ابن مسعود، حضرت عثمان، حضرت حذیفہ، سوید بن غفلہ رضی اللہ عنہم وغیرھم کے آثار موجود ہیں۔

باب الجمعة (جمعہ کا بیان)

لفظ جمعہ کی تحقیق: لفظ جمعہ کے ضبط میں مختلف اقوال ہیں۔ مشہور لغت میں ضم المیم ہے اور بعض کہتے ہیں کہ بسکون المیم ہے ان دونوں صورتوں میں اسکے معنی ''المجموع'' ہیں یعنی یوم الفوج المجموع۔ تیسری لغت لفتح الجیم والمیم ہے۔ چوتھی لغت بفتح الجیم وکسر المیم ہے۔ اس وقت معنی ہوں گے الجامع ای یوم الوقت الجامع۔ اور جمعہ یہ اسلامی نام ہے اس سے پہلے ایام جاہلیت میں اسکا نام یوم العروبة تھا جس کے معنی رحمت کے ہیں۔ اب جمعہ کو جمعہ کر کے نام رکھنے کی چند وجوہات بیان کی گئی۔ (۱) چونکہ اس دن بہت لوگ جمع ہوتے ہیں۔ (۲) اس دن میں حضرت آدم علیہ السلام کا خمیرہ جمع کیا گیا تھا۔ (۳) اس دن میں حضرت آدم علیہ السلام و حوا علیہا السلام کا اجتماع ہوا تھا۔ (۴) بعض حضرات کہتے ہیں کہ کعب بن لوی اس دن لوگوں کو جمع کر کے وعظ کرتے تھے اس لئے اس کا نام پڑ گیا۔

جمعہ کی فرضیت: کے بارے میں احناف کی تحقیق یہ ہے کہ اسکی فرضیت مکہ میں ہوگئی تھی لیکن حضور ﷺ کو ادا کرنے کی قدرت نہیں تھی اس لئے ادا نہیں کیا۔ اور مکہ سے جب آپ ﷺ نے ہجرت کی اور چودہ روز قبا میں مقیم رہے وہاں آپ ﷺ نے اس لئے جمعہ نہیں پڑھا کہ قریہ تھا۔ جب مدینہ تشریف لے آئے تو جمعہ ادا کیا۔ شوافع اور دوسرے حضرات فرماتے ہیں کہ آیت جمعہ مدنی ہے اس لئے جمعہ کی فرضیت مدینہ میں ہوئی۔ لیکن علامہ سیوطی ''الاتقان'' میں شافعی ہونے کے باوجود تصریح کرتے ہیں کہ جمعہ کی فرضیت مکہ میں ہو چکی تھی اگرچہ آیت مدنی ہے اور اسکی بہت مثالیں ہیں کہ احکام مکہ میں آئے تھے لیکن اسکے بارے میں آیت مدینہ میں نازل ہوئی۔ خود وضو کا حکم مکہ میں آیا۔ لیکن اسکی آیت مدینہ میں نازل ہوئی۔

احناف کی واضح دلیل یہ ہے کہ جب حضرت اسعد بن زرارہ مدینہ سے مکہ آئے ہجرت سے پہلے تو آپ ﷺ نے انکو بہت سے احکام سکھائے اور یہ بھی فرمایا کہ تم مدینہ جا کر جمعہ قائم کرنا۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ قبل الہجرت فرضیت جمعہ ہوگئی تھی اب جمعہ کی فضیلت کے بارے میں جو حدیث بیان کی گئی اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ اخراج آدم عن الجنۃ وقوع قیامت کو بھی فضائل جمعہ میں شمار کیا گیا۔ حالانکہ ظاہراً یہ برا معلوم ہو رہا ہے۔ تو اسکا جواب یہ ہے کہ بنظر عمیق غور کرنے سے معلوم

ہوتا ہے کہ یہ دونوں سب سے بڑے سببِ فضیلت ہیں۔ کیونکہ حضرت آدم علیہ السلام کا اخراج دنیا میں خیر و برکت پھیلنے کا سبب بنا۔ کیونکہ انکی پشت سے ہزاروں انبیاء پیدا ہوئے جنکی پیدائش خیر ہی خیر ہے۔ نیز لاکھوں صالحین بنے۔ اسی طرح قیامت کا آنا خود ایک اعتبار سے باعث راحت ہے اسلئے کہ جتنے نیک لوگ ہوں گے انکو درجات عالیہ ملیں گے لہٰذا کوئی اشکال نہیں۔

جمعہ کے دن میں ایک گھڑی قبولیت کی ہے

الحدیث الشریف: وَعَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . . . إِنَّ فِي الْجُمُعَةِ لَسَاعَةً لَا يُوَافِقُهَا مُسْلِمٌ قَائِمٌ يُصَلِّي الخ

تشریح: جمعہ کے دن ایک مقبول ساعت ہے لیکن تعیین کے بارے میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم وتابعین وائمہ کرام کے مختلف اقوال ہیں۔ تقریباً اسمیں پینتالیس اقوال ذکر کئے گے۔ بعض کہتے ہیں کہ وہ لیلۃ القدر کے مانند مخفی ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ ہر جمعہ کہ ہر جمعہ میں گھومتا رہتا ہے ہر جمعہ ایک ہی وقت میں نہیں ہوتی۔ بعض کہتے ہیں کہ فجر کی اذان کے بعد۔ بعض کہتے ہیں کہ زوال شمس سے خروج الامام تک اور بہت سے اقوال ہیں مگر سب سے مشہور قول دو ہیں، ایک قول ہے کہ زوال کے بعد امام جب خطبہ کیلئے بیٹھے اس وقت سے لیکر نماز ختم ہونے تک ہے۔ اسکو شافعیہ نے اختیار کیا اور شافعیہ کے دورانِ خطبہ دعا وغیرہ کی اجازت ہے، دوسرے قول یہ ہے کہ عصر کے بعد سے لیکر غروب شمس ہے اسکو احناف وحنابلہ نے اختیار کیا اور امام احمدؒ کی روایت کے مطابق اکثر احادیث اسکی تائید کرتی ہیں، اور متعدد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے آثار بھی اسکے موید ہیں، اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ وکعب احبار کے درمیان تفصیلی گفتگو کے بعد حضرت عبداللہ بن سلام نے جو حدیث بیان کی تھی اسمیں یہ مذکور ہے۔ ھی آخر ساعة فی یوم الجمعة (ترمذی)۔ اسی لئے حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا جمعہ کے دن عصر کے بعد تمام اشغال سے فارغ ہو کر مصلی میں ذکر اذکار کرتی تھیں اور فرماتی تھی کہ میں نے خاص اسی ساعت کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ یہی ساعتِ مقبولہ ہے۔

شوافع نے مسلم شریف کی روایت سے استدلال کیا جو حضرت ابو موسیٰ سے مروی ہے اور چونکہ امام احمد نے ترمذی کی روایت کو ترجیح دی اور احمد کا درجہ مسلم سے بہت اونچا ہے۔ اور انہوں نے مسلم کی روایت کے بارے میں معلول ہونے کا فیصلہ کیا۔ لہٰذا حناف کا قول راجح ہوگا۔ باقی اس پر اشکال ہوتا ہے کہ اس میں قَائِم يُصَلِّي مذکور ہے حالانکہ عصر کے بعد احناف کے نزدیک نوافل مکروہ ہیں۔ تو اسکا جواب خود عبداللہ بن سلام نے دے دیا کہ یصلی کے معنی نماز پڑھنا نہیں بلکہ منتظر صلوۃ مراد ہے۔ فلا اشکال فیہٗ

حافظ ابن القیم اور شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے دونوں قولوں میں تطبیق دے دی کہ یہ ساعت دونوں وقتوں میں دائر ہوتی ہے۔ کبھی بعد الزوال ہوتی ہے اور کبھی بعد العصر۔

بَابُ وُجُوبِهَا (جمعہ کی فرضیت کا بیان)

جمعہ کی نماز عاقل، بالغ، آزاد، مقیم پر فرض ہے: بعض علماء کی رائے کے مطابق جمعہ فرض کفایہ ہے لیکن اکثر علماء کے نزدیک فرض عین ہے۔ چنانچہ علامہ ابن الھمامؒ فرماتے ہیں: الجمعة فریضة محکمة بالکتاب والسنة والاجماع۔ اور علامہ عینی فرماتے ہیں۔ فرضت الجمعة بالکتاب والسنة والاجماع ونوع من المعنیٰ ای القیاس۔

کتاب اللہ کی آیت ہے إِذَا نُودِيَ لِلصَّلوٰةِ مِنْ يَّوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلٰى ذِكْرِ اللهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ یہاں ذکر سے اکثر مفسرین کرام کے نزدیک خطبہ ہے اور یہ نماز کیلئے شرط ہے تو جب شرط کیلئے سعی کرنا فرض ہوا تو نماز جو مشروط ہے بطریق اولیٰ فرض ہو

گی۔ نیز وَذَرُوا الْبَيْعَ سے بھی وجوب ثابت ہوتا ہے کہ یہاں بعد النداء بیع جو مباح ہے وہ حرام ہو گئی۔ اور مباح کی تحریم واجب ہی کیلئے ہو گی۔ اور سنت نبویہ سے بھی اس کا وجوب ثابت ہوتا ہے۔ چنانچہ حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت بیہقی میں ہے خطبنا النبی صلی الله علیه وسلم وفیه واعلموا ان الله فرض علیکم صلوة الجمعة نیز نسائی شریف میں حضرت حفصہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: رواح الجمعة واجب علی کل محتلم نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے اب تک بلا نکیر تمام امت کا اجماع ہے اسکی فرضیت پر، اور قیاس کا تقاضا بھی ہے کہ وہ فرض عین ہو کیونکہ اقامت جمعہ کی خاطر ظہر کو چھوڑنے کا حکم ہے اور کسی فرض کو چھوڑنا جائز نہیں ہو گا جب تک اس کا قائم مقام اس سے زیادہ اہم فرض نہ ہو۔ لہٰذا جمعہ ظہر سے بھی اہم فرض ہونا چاہیے۔ لہٰذا جن حضرات نے جمعہ کو فرض کفایہ کہا ان کا قول دلائل اربعہ کا خلاف ہے۔

جمعہ کی اذان سننے والوں پر جمعہ کی نماز میں شرکت واجب ہے

الحدیث الشریف: عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عَمْرٍو عَنِ النَّبِيِّ صلی الله عَلَیْهِ وَسلم اَلْجُمُعَةُ عَلٰى مَنْ سَمِعَ النِّدَاءَ

تشریح: اس مقام پر در حقیقت دو مسئلے ہیں دونوں میں خلط ملط نہ کرنا چاہیئے۔ دونوں کو اپنے اپنے مقام پر الگ الگ رکھنا چاہیے۔ (۱) پہلا مسئلہ یہ ہے کہ جو لوگ بستی یا شہر سے دور رہتے ہوں انکو کتنی دور سے نماز جمعہ کی شرکت کیلئے آنا ضروری ہے۔ اس بارے میں امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے جو شخص مسافتِ غدویہ پر رہتا ہو اس پر جمعہ میں شرکت کرنا ضروری ہے اس سے دور والے پر آنا ضروری نہیں۔ اور مسافتِ غدویہ کا مطلب یہ ہے کہ جمعہ پڑھ کر غروب شمس سے پہلے پہلے اپنے گھر میں جا سکتا ہے۔ اور انکی دلیل حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔ الجمعة علی من أواه اللیل الی اهله۔ . . رواه الترمذی۔ امام احمد اور مالک کی رائے یہ ہے کہ جسکو جمعہ کی اذان سنائی دیتی ہے جبکہ ہوا معتدل ہو اس پر جمعہ میں شرکت کرنا ضروری ہے اور یہی امام شافعیؒ کا ایک قول ہے۔ انکی دلیل حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے اَلْجُمُعَةُ عَلٰى مَنْ سَمِعَ النِّدَاءَ رواہ ابوداؤد

احناف سے اس بارے میں تقریباً آٹھ اقوال منقول ہیں۔ ایک قول تو یہ ہے کہ جمعہ صرف ان لوگوں پر واجب ہے جو موضع اقامت جمعہ میں رہتے ہوں اور کسی اور پر واجب نہیں۔ دوسرا قول یہ ہے کہ جو شہر یا فنائے شہر میں رہتا ہو اس پر جمعہ واجب ہے اور کسی پر نہیں۔ تیسرا قول امام شافعیؒ کا مانند ہے اور چوتھا امام احمدؒ کے قول کے مانند ہے کہ جس کو اذان سنائی دیتی ہے اس پر جمعہ واجب ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہی قول زیادہ راجح ہے کیونکہ فتاویٰ صحابہ سے اسکی تائید ہوتی ہے۔ پھر یاد رکھنا چاہیے کہ اس بارے میں احادیث زیادہ مضبوط نہیں اور جس قدر احادیث ہیں سب متکلم فیہ ہیں۔

(۲) **جمعہ فی القری کا حکم:** دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ جمعہ کیلئے مصر شرط ہے یا نہیں۔ **فقہاء کرام کا اختلاف:** شوافع و دوسرے حضرات کے نزدیک جمعہ کیلئے مصر جامع شرط نہیں ہے بلکہ ہر اس قریہ و گاؤں میں بھی جمعہ ہو سکتا ہے جہاں کم سے کم چالیس مرد عاقل بالغ مقیم ہوں پھر ہر ایک نے اپنے اپنے اجتہاد کے مطابق کچھ شرائط لگائی ہیں جن کا ذکر مطولات میں آئے گا۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صحتِ جمعہ کیلئے مصرِ جامع یا قریۂ کبیرہ کا ہونا شرط ہے جسکی آبادی کم سے کم چار ہزار نفوس پر مشتمل ہو۔

دلائل: فریق اول کے پاس واضح کوئی دلیل نہیں، دور دراز سے استنباط کر کے دلیل پیش کرتے ہیں۔ چنانچہ سب سے پہلے دلیل پیش کرتے ہیں آیت قرآنی سے اِذَا نُوْدِیَ لِلصَّلٰوةِ مِنْ یَّوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا اِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ یہاں فَاسْعَوْا کے عموم سے استدلال ہے کہ مصر اور غیر مصر کی کوئی تفصیل نہیں دوسری دلیل پیش کرتے ہیں کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی ایک

معروف روایت ہے ابوداؤد شریف میں ان اول جمعۃ جمعت فی الاسلام بعد جمعۃ جمعت فی مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالمدینۃ لجمعۃ جمعت بجواثی قال عثمان شیخ ابی داؤد قریۃ من قریٰ عبد القیس۔ تو اس میں جواثی کو قریہ کہا گیا معلوم ہوا کہ قریہ میں جمعہ ہو سکتا ہے۔ تیسری دلیل ابن خزیمہ اور بیہقی میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے انھم کتبوا الی عمر یسئلونہ عن الجمعۃ فکتب عمر جمّعوا حیث کنتم یہاں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مطلقاً ہر جگہ میں جمعہ قائم کرنے کا حکم دیا جس میں مصر وغیر مصر کی کوئی تفصیل نہیں ہے۔ ان کے علاوہ اور کچھ دلائل پیش کرتے ہیں جو بالکل واضح نہیں ہیں۔ یا تو اشد درجہ ضعیف ہیں۔ لہٰذا ان کا ذکر چھوڑ دیتا ہوں۔

فریق ثانی یعنی احناف کے پاس بہت سی دلائل ہیں ان میں سب سے **واضح و اہم دلیل** یہ ہے کہ صحابۂ کرام نے جب بلاد فتح کئے تو جمعہ کیلئے مصر میں منابر بنائے اور کسی روایت سے یہ ثابت نہیں ہے کہ انہوں نے گاؤں میں جمعہ قائم کیا تو گویا اجماع صحابہ ہو گیا اس بات پر کہ گاؤں میں جمعہ نہیں ہو سکتا۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ایام میں مسجد نبوی کے علاوہ اور مساجد بھی تھیں لیکن جمعہ صرف مسجد نبوی میں ہوا کرتا تھا نہ مسجد قبا میں ہوتا تھا۔ اور نہ دوسری کسی مسجد میں۔ دوسری دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے بخاری شریف میں کان الناس ینتابون للجمعۃ من منازلھم والعوالی اس سے معلوم ہوا کہ اہل عوالی باریاں مقرر کر کے جمعہ میں شریک ہونے کیلئے مسجد نبوی میں آیا کرتے تھے۔ اور اگر گاؤں میں جمعہ ہو سکتا تو جمعہ میں آتے یا اپنی بستی میں جمعہ پڑھتے باری باری کر کے نہ آتے تو معلوم ہوا کہ دیہات میں جمعہ صحیح نہیں ہوتا ہے۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ تمام روایات متفق ہیں کہ حجۃ الوداع میں وقوفِ عرفات جمعہ کے دن ہوا تھا۔ پھر اس پر بھی تمام روایات متفق ہیں کہ عرفات میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جمعہ نہیں پڑھا بلکہ ظہر ادا کی اسکی وجہ بجز اسکے کوئی نہیں ہو سکتی کہ جمعہ کیلئے مصر شرط ہے اور عرفات مصر نہیں ہے۔ چوتھی دلیل قرآن کریم کے آیت ہے اِذَا نُوْدِیَ لِلصَّلٰوۃِ مِنْ یَّوْمِ الْجُمُعَۃِ اس آیت میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ اقامت جمعہ خاص ہے محل تجارت کے ساتھ اور وہ مصر ہے۔ پانچویں دلیل مصنفہ عبد الرزاق وابن ابی شیبہ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی مشہور حدیث ہے لا جمعۃ ولا تشریق ولا فطر ولا اضحیٰ الا فی مصرٍ جامع أو مدینۃ عظیمۃ اسکو اگرچہ علامہ نوویؒ وغیرہ نے ضعیف قرار دی کہ اسکے صحیح طرق نہیں ملے۔ مگر احناف کی طرف سے اس کا جواب بھی دیا کہ اس کے صحیح طریق بھی موجود ہیں۔ چنانچہ علامہ عینیؒ نے کہا کہ انکارِ رفع پر اثبات رفع مقدم ہے۔ پھر اگر بالفرض موقوف تسلیم کر لیا جائے تو یہ حکم مدرک بالقیاس نہیں ہے اور ائمہ حدیث کا اتفاق ہے کہ غیر مدرک بالقیاس کے معاملے میں صحابی کا قول حکماً مرفوع ہوتا ہے۔

ہماری ایک اہم دلیل یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جب مدینہ پہنچے اور مسجد بنی عمرو رضی اللہ عنہ بن عوف میں پندرہ دن قیام کیا مگر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جمعہ نہیں پڑھا حالانکہ اس سے پہلے مکہ میں جمعہ فرض ہو چکا تھا جیسا کہ پہلے گزر چکا۔

شوافع کے دلائل کے جوابات: انکی پہلی دلیل آیت قرآنی کا جواب یہ ہے کہ یہاں سعی الی الجمعہ کو نداء پر موقوف کیا گیا۔ اور اس میں یہ بیان نہیں کیا گیا کہ نداء کہاں ہونی چاہیے اور کہاں نہیں؟ اور قریہ میں جب نداء نہ ہو گی تو سعی بھی واجب نہ ہو گی۔ دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ جواثی ایک بڑی تجارت کا جگہ تھی جس میں چار ہزار سے زیادہ آبادی تھی لہٰذا یہ مصر یا

قائم مقام مصر تھا اور مصر پر قریہ کا اطلاق ہونا شائع وذائع ہے۔ چنانچہ قرآن مجید میں ہے لَوْلَا نُزِّلَ هٰذَا الْقُرْاٰنُ عَلٰى رَجُلٍ مِّنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيْمٍ یہاں قریتین سے مکہ وطائف مراد ہے اور وہ دونوں مصر ہیں، واسئل القریۃ سے شہر مصر مراد ہے۔ اور اگر جواثی کو دیہات تسلیم کر لیا جائے تو حدیث میں یہ نہیں ہے کہ آپ ﷺ کو اسکی اطلاع ہوئی اور آپ ﷺ نے اسکو برقرار رکھا۔ بنابریں یہ قابل استدلال نہیں۔ تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہاں حیث اگرچہ عام ہے مگر دوسری دلائل سے اس کو مصر کے ساتھ خاص کر لیا جائے گا۔

ای حیث کنتم من الامصار کیونکہ اسکو اگر عموم پر رکھا جائے تو صحراؤں میں بھی جمعہ جائز ہونا چاہیئے۔ حالانکہ اسکے عدم جواز پر سب کا اجماع ہے۔ بہر حال احناف کے دلائل اور فریق مخالف کے جوابات سے یہ روزِ روشن کی طرح واضح ہو گیا کہ گاؤں میں جمعہ درست نہیں بلکہ مصر ہونا ضروری ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

مصر کی تعریف: اب ایک بات رہ گئی ہے کہ مصر کس کو کہا جاتا ہے۔ تو مشائخ حنفیہ کے اس میں مختلف اقوال ہیں۔ بعض نے یہ تعریف کی ہے کہ وہ بستی جس میں سلطان یا اسکا نائب ہو۔ اور بعض نے کہا کہ جسکی سب سے بڑی مسجد اس آبادی کیلئے کافی نہ ہو۔ اور بہت سی تعریفات کیلئے۔ لیکن تحقیق یہ ہے کہ مصر کی کلی طور پر کوئی جامع مانع تعریف نہیں کی جاسکتی۔ بلکہ اسکا مدار عرف پر ہے اور تہذیب و تمدن کے اعتبار سے ہر زمانے کا عرف بدلتا رہتا ہے لہٰذا جس زمانہ میں عرف جسکو شہر کہے گا وہی شہر ہو گا۔ اب ہمارے زمانہ میں شہر کہا جائے گا اس جگہ کو جہاں ریلوے اسٹیشن ہو ڈاک خانہ ہو ٹیلیفون ہو تھانہ ہو پولیس اسٹیشن ہو اور وہاں ہر قسم ضرورت کی چیزیں ملتی ہوں۔

بَابُ التَّنْظِيفِ وَالتَّبْكِيرِ (پاک ہو کر جمعہ کیلئے سویرے جانے کا بیان)

جمعہ کے دن اول وقت میں آنے کی فضیلت

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا كَانَ يَوْمُ الْجُمُعَةِ وَقَفَتِ الْمَلَائِكَةُ الخ

تشریح: اس حدیث کا خلاصہ یہ ہوا کہ جہاں تک ہو سکے جمعہ کیلئے سویرے جانا چاہیے کم سے کم خطبہ شروع کرنے سے پہلے حاضر ہونا چاہیے کیونکہ اسکے بعد جانے سے فرشتوں کی رجسٹری میں غیر حاضر لکھا جائے گا اگرچہ نماز ہو جائے گی۔ پھر اس میں اولاً جانے والے اور اسکے بعد جانے والے درمیان درجات بحسب ساعات جو بیان کئے گئے اسکے متعلق امام مالکؒ اور ان کے متبعین فرماتے ہیں کہ اس سے لحظات لطیفہ مراد ہیں جو زوال شمس کے بعد شروع ہوتے ہیں اور خطبہ سے پہلے ختم ہوتے ہیں۔ اس اعتبار سے ہمیں اونٹ، گائے کی قربانی کا ثواب ملنے کی امید ہے۔ امام مالکؒ حدیث ہذا میں مُهَجِّر کے لفظ سے استدلال کرتے ہیں کیونکہ تهجیر کہا جاتا ہے نصف نہار کو لہٰذا مُهَجِّر بعد زوال کو کہا جائے گا۔ لیکن جمہور ائمہ کے نزدیک یہ ساعات اول نہار سے شروع ہوتی ہیں تو اس اعتبار سے پہلے ایک گھنٹہ میں جو آئے گا اس کو اونٹ کی قربانی کا ثواب ملے گا پھر دوسرے گھنٹہ میں گائے الخ۔ تو ہم جیسے سست آدمیوں کو اونٹ، گائے کا ثواب ملنا بہت مشکل ہے زیادہ سے زیادہ مرغی یا انڈے کا ثواب ملے گا۔ وہ حضرات بکر و ابتکر وراح کے الفاظ سے دلیل پیش کرتے ہیں کہ یہ الفاظ سویرے جانے پر اطلاق ہوتے ہیں اور امام مالکؒ نے تهجیر کے لفظ سے جو استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ خلیل بن احمد وغیرہ علماء لغات فرماتے ہیں کہ یہ لفظ سویرے اور مطلقاً مسارعت فی العمل کیلئے بھی مستعمل ہوتا ہے۔ لہٰذا اس سے استدلال واضح نہیں ہے۔ لیکن اس زمانہ کے سست

کار لوگوں کے حق میں امام مالکؒ کا مذہب ہی اولیٰ ہے۔

بَابُ الْخُطْبَةِ وَالصَّلٰوةِ (خطبہ اور نماز جمعہ کا بیان)

نماز جمعہ کا وقت

الحدیث الشریف: عَنْ أَنَسٍ: أَنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - كَانَ يُصَلِّي الْجُمُعَةَ حِينَ تَمِيلُ الشَّمْسُ

تشریح: امام ابو حنیفہؒ وامام شافعیؒ ومالکؒ اور جمہور امت کے نزدیک جمعہ کا وقت ظہر کا وقت ہے۔ زوال سے پہلے جائز نہیں۔ اور امام احمد واسحاق اور بعض اہل ظواہر کے نزدیک جمعہ کا وقت عیدین کا وقت ہے۔ یعنی زوال سے پہلے چاشت کے وقت جمعہ کی نماز ہو سکتی ہے۔ اور حضرت ابن مسعودؓ اور بعض صحابہ سے بھی یہی مروی ہے۔

امام احمدؒ وغیرہ کا استدلال سہل بن سعد کی حدیث ہے ما کنا نتغدی فی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولا نقیل الا بعد الجمعۃ، رواہ البخاری وجہ استدلال یوں ہے کہ غداء دوپہر کے کھانے کو کہا جاتا ہے اور قیلولہ دوپہر کے سونے کو کہا جاتا ہے۔ تو جیسا صحابۂ کرامؓ یہ دونوں کام جمعہ کے بعد کرتے تھے تو جمعہ لازماً زوال سے پہلے ہوا۔ دوسرا استدلال یہ پیش کرتے ہیں کہ بعض احادیث میں جمعہ کو عید کہا گیا اور عید کا وقت قبل الزوال ہے لہٰذا جمعہ کا وقت بھی یہ ہونا چاہیے۔

جمہور ائمہ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت انسؓ کی حدیث سے أَنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - كَانَ يُصَلِّي الْجُمُعَةَ حِينَ تَمِيلُ الشَّمْسُ رواہ البخاری وابوداؤد

دوسری دلیل حضرت سلمہ بن الاکوع کی حدیث ہے کنا نجمع مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا زالت الشمس رواہ مسلم۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ تمام صحابۂ کرامؓ کا اجماع ہے کہ جمعہ کا وقت ظہر کا وقت ہے۔ امام احمد وغیرہ کی پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ چونکہ صحابۂ کرامؓ سویرے مسجد میں چلے جاتے تھے۔ اور ناشتہ وقیلولہ کی فرصت نہیں پاتے تھے اس لئے جمعہ پڑھ کر یہ دونوں کام انجام دیتے تھے تو ناشتہ اور قیلولہ کو اپنے وقت سے مؤخر کرنے کا یہ مطلب نہیں کہ جمعہ زوال سے پہلے پڑھ لیتے کیونکہ اس صورت میں دوسری احادیث کثیرہ کے ساتھ تعارض ہو جاتا ہے دوسری دلیل جو پیش کی کہ جمعہ کو عید کہا گیا اسکا جواب یہ ہے کہ کسی چیز کو دوسری چیز کے ساتھ تشبیہ دینے میں جمیع جہات میں مشابہت ضروری نہیں بلکہ ادنیٰ مشابہت کی بنا پر بھی تشبیہ دی جاسکتی ہے تو یہاں عید کی طرح کثرت اجتماع اور خوشی کی بنا پر عید کہا گیا ورنہ اگر تمام احکام میں مشترک ہونا لازم ہو تو چاہیے تھا کہ عید کی طرح جمعہ کے دن روزہ رکھنا حرام ہو اور خطبہ نماز کے بعد ہو اور عید گاہ میں جمعہ اور اس سے پہلے اور بعد نفل پڑھنا مکروہ ہو حالانکہ یہ سب احکام جمعہ میں نہیں ہیں۔

جمعہ کی اذان کا بیان

الحدیث الشریف: عَنِ السَّائِبِ بْنِ يَزِيدَ قَالَ: كَانَ النِّدَاءُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ أَوَّلُهُ إِذَا جَلَسَ الْإِمَامُ عَلَى الْمِنْبَرِ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ فَلَمَّا كَانَ عُثْمَانُ وَكَثُرَ النَّاسُ زَادَ النِّدَاءَ الثَّالِثَ عَلَى الزَّوْرَاءِ

تشریح: یہاں اذان ثالث سے مراد وہ اذان ہے جو خطبہ سے پہلے وقت آنے کے بعد جو اذان دی جاتی ہے۔ چونکہ یہ اذان بعد میں حضرت عثمانؓ کے زمانہ میں جاری ہوئی۔ اسلئے اسکو اذان ثالث کہا گیا ورنہ باعتبار وقوع کے یہ اذان اول ہے۔ مشہور یہی

ہے کہ حضور ﷺ کے زمانے میں یہ نہیں تھی بلکہ آپ ﷺ کے زمانہ میں وقت آنے پر جب امام خطبہ کیلئے منبر پر بیٹھتا تھا تو خارج مسجد میں ایک اذان دی جاتی تھی پھر نماز کیلئے اقامت دی جاتی لیکن بعد میں وقت آنے پر مستقل ایک اذان زائد کی گئی۔
اب بحث ہوئی کہ یہ کس نے زائد کی؟ تو بعض نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی طرف نسبت کی اور بعض نے حجاج کی طرف اور بعض نے زیاد کی طرف کی لیکن یہ اقوال ضعیف ہیں صحیح اور مشہور قول یہ ہے کہ اس اذان کی زیادت حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے کی اور اسکی تفصیل یہ ہے کہ حضور ﷺ کے زمانہ میں لوگ کم تھے اس لئے ایک ہی اذان کافی تھی حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں جب لوگ زیادہ ہو گئے تو انہوں نے صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم سے مشورہ کر کے ایک اور اذان کو زیادہ کیا اور یہ خارج مسجد میں دی جاتی تھی اور روزاء مسجد کی دیوار کے ساتھ ایک پتھر لگایا ہوا تھا۔ اور بعض کہتے ہیں کہ بازار میں ایک اونچا مقام کا نام ہے۔ اور بعض نے کہا یہ مدینہ میں ایک گھر کا نام ہے بہر حال یہ اذان باہر ہوتی تھی اور حضور ﷺ کے زمانہ میں جو خطبہ کیلئے باہر ہوتی تھی اب وہ داخل مسجد میں امام الامام ہونے لگی اور سعی الی الجمعہ کا حکم اسی پہلی اذان کے ساتھ متعلق ہو گی۔ اور اسی اذان کو بدعت نہیں کہا جائے گا اسلئے یہ ایک خلیفۂ راشد نے تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی حضوری میں جاری کی اور حضور ﷺ کا ارشاد گرامی ہے۔ علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدین اور اسکو بدعت کیسے کہا جائے گا جبکہ بدعت کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ جس کی ایجاد قرون ثلاثہ کے بعد ہوا ہو۔

خطبہ جمعہ کا بیان

الحدیث الشریف: عَنْ جَابِرِ بْنِ سَمُرَةَ قَالَ: كَانَتْ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خُطْبَتَانِ يَجْلِسُ بَيْنَهُمَا يَقْرَأُ الْقُرْآنَ الخ

تشریح: امام شافعی کے نزدیک دونوں خطبہ واجب ہیں امام ابو حنیفہ اور مالک واسحاق کے نزدیک ایک خطبہ واجب ہے اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے علامہ عراقی فرماتے ہیں کہ یہی جمہور علماء کا مذہب ہے۔ امام شافعیؒ استدلال پیش کرتے ہیں کہ حضور ﷺ دو خطبے پڑھتے تھے۔ اور وہ وجوب پر دال ہے۔ دوسری دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے صلوا کما رأیتمونی اصلی اور آپ ﷺ دو خطبوں سے نماز جمعہ ادا کرتے تھے۔ لہٰذا ہم پر دو خطبہ ضروری ہوں گے۔ امام ابو حنیفہؒ اور مالکؒ دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی آیت سے کہ اس میں فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰہِ ہے اور ایک ہی خطبہ سے یہ مقصد حاصل ہوتا ہے اور دوسرا خطبہ بطور تمیمہ ہے انہوں نے حضور ﷺ کے فعل سے جو دلیل پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ مجرد فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوتا جب تک کہ اسکے خلاف پر نکیر نہ ہو اور یہاں نکیر ثابت نہیں۔ پھر دوسری بحث یہ ہے کہ امام شافعی کے نزدیک دونوں خطبوں کے درمیان جلوس واجب ہے امام ابو حنیفہ ومالک کے نزدیک جلوس مسنون ہے۔ امام شافعیؒ نے وہی حضور ﷺ کے فعل سے استدلال کیا کہ آپ ﷺ بیٹھتے تھے۔ امام ابو حنیفہ ومالک استدلال کرتے ہیں اس طور پر کہ یہ ایسا جلوس ہے جس میں کوئی ذکر مشروع نہیں ہے اور ایسی چیز واجب نہیں ہو سکتی جس میں کوئی ذکر نہ ہو۔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کا اثر ہے کہ وہ ایک ہی قیام سے دونوں خطبہ پڑھتے تھے۔ انہوں نے جو فعل رسول سے استدلال کیا اسکا جواب وہی ہے جو پہلے مسئلہ میں گزرا۔

خطبہ کے دوران تحیۃ المسجد پڑھنے کا مسئلہ

الحدیث الشریف: عَنْ جَابِرٍ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمْ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَالْإِمَامُ يَخْطُبُ فَلْيَرْكَعْ رَكْعَتَيْنِ الخ

تشریح: اس میں سب کا اتفاق ہے کہ خطبہ جمعہ کے وقت تحیۃ المسجد کے سوا کسی قسم کے سنن و نوافل پڑھنا جائز نہیں۔ اور تحیۃ المسجد میں اختلاف ہے۔

فقہاء اختلاف: امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ کے نزدیک تحیۃ المسجد بھی پڑھنا جائز نہیں اور امام شافعیؒ واحمدؒ واسحاق رحمھم اللہ کے نزدیک تحیۃ المسجد جائز ہے لیکن نہایت اختصار کے ساتھ ہونا چاہیئے تاکہ استماع خطبہ ہو سکے۔

دلائل: امام شافعیؒ واحمدؒ استدلال پیش کرتے ہیں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے جاء رجل الی النبی وھو یخطب فقال اصلیت یا فلان قال لا قال قم فصل رکعتین ، رواہ البخاری ومسلم اس سے معلوم ہوا کہ دو رکعت پڑھنے کی اجازت ہے بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا یہاں جو صاحب آئے تھے ان کا نام سلیک بن ھدبہ الغطفانی۔ دوسری دلیل پیش کرتے ہیں حدیث قولی سے جو حدیث باب ہے مسلم میں۔ امام ابو حنیفہ ومالک کی اول دلیل جو قرآن کریم کی آیت ہے وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا الخ۔ بعض مفسرین کے نزدیک یہ آیت قرأت خلف الامام اور خطبہ دونوں کے بارے میں نازل ہوئی توجب استماع خطبہ فرض ہوا اور تحیۃ المسجد مستحب ہے تو ایک مستحب کیلئے ترک فرض کیسے جائز ہوگا۔ دوسری دلیل حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے بخاری مسلم میں اذا قلت لصاحبہ أنصت فقد لغوت توجب امر بالمعروف والنہی عن المنکر جائز نہیں جو کہ واجب ہے تو تحیۃ المسجد جو مستحب ہے کیسے جائز ہوگا۔

تیسری دلیل مسند احمد میں نبیشہ ھذلی کی تفصیلی حدیث ہے جسکے آخر میں یہ الفاظ ہیں وان وجد الامام قد خرج واستمع وانصت حتی یقضی الامام جمعۃ الخ تو صاف بتلایا گیا کہ جب امام خطبہ کیلئے نکل جائے تو خاموش بیٹھ جائے اور خطبہ سنتے رہے۔

چوتھی دلیل معجم طبرانی میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے قال سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول اذا دخل احد کم المسجد والامام علی المنبر فلا صلوۃ ولا کلام حتی یفرغ الامام۔

انکے علاوہ اور بہت دلائل ہیں، سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ یہ مذہب جمہور صحابہ وتابعین کا ہے نیز شوافع جس علت کی بناپر دوسرے سنن ونوافل کو منع کرتے ہیں یعنی استماع خطبہ وہی علت تحیۃ المسجد کی صورت میں بھی پائی جاتی ہے۔ لہٰذا یہ بھی منع ہونی چاہیے۔

جواب: انہوں نے جو پہلی دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اس صحابی کے ساتھ خاص تھا۔ اسکی وجہ یہ تھی کہ یہ نہایت بوسیدہ حالت میں پرانے کپڑے پہن کر آئے تھے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس پر رحم آیا اور لوگوں کو انکا حال دکھلانا تھا تاکہ لوگ انکو کچھ چندے دے اسلئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو کھڑا کر کے نماز پڑھنے کا حکم دیا کما فی النسائی۔ اور جب تک وہ نماز پڑھتے رہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ بند کر دیا (کما فی الدار قطنی)

دوسرا جواب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ اب تک شروع نہیں کیا تھا کما فی النسائی، اور ہمارے پاس خصوصیت کے بہت قرائن موجود ہیں۔ پہلا قرینہ یہ ہے کہ انکے علاوہ اور بہت سے حضرات بوقت خطبہ آئے مگر کسی کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تحیۃ المسجد پڑھنے کا حکم نہیں دیا اگر عام حکم ہوتا تو سب کو حکم دیتے۔ دوسرا قرنیہ یہ ہے کہ بعض روایات میں آیا ہے کہ ھل صلیت قبل ان تجیئ۔ حالانکہ مسجد میں آنے سے پہلے تحیۃ المسجد نہیں ہوتی بلکہ سنت جمعہ کے سوا دوسری کوئی نماز ہوئی حالانکہ شوافع کے

نزدیک دوسرے سنن جائز نہیں۔ لہٰذا ماننا پڑے گا کہ یہ انکے ساتھ خاص ہے اور بعض روایت میں ہے قبل ان تجلس معلوم ہوا کہ یہ حکم اس شخص آکر بیٹھ گیا تھا۔ اور شوافع کے نزدیک تحیۃ المسجد کا استحباب جلوس سے ختم ہو جاتا ہے۔ بلکہ دوسرا نفل بن جاتا ہے اور یہ بھی شوافع کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ بہر حال امور مذکورہ سے معلوم ہوا کہ یہ حکم اس شخص کے ساتھ خاص ہے لہٰذا اس سے عام حکم ثابت نہیں ہو گا۔ دوسری دلیل جو حدیث قولی ہے کہ اس میں حضرت سلیک کے واقعہ کی کوئی تخصیص نہیں بلکہ اس میں عمومی حکم دیا گیا۔ اس کے جواب میں بعض حضرات نے یہ کہا کہ یہ اصل میں سلیک کا خاص واقعہ تھا اور شعبہ سے غلطی ہو گئی۔ اور اس کو قولی بنادیا جیسا کہ دار قطنی نے کہا لیکن یہ جواب صحیح نہیں ہے بلکہ قولی حدیث صحیح ہے اور سلیک والی حدیث بھی صحیح ہے۔

لہٰذا صحیح جواب یہ ہے کہ یہ حدیث آیت قرآنی اور دوسری احادیث کے معارض ہے بنابریں اسکی تاویل کر کے تطبیق دی جائے گی کہ یخطب کے معنی اراد ان یخطب یا کاد ان یخطب ہے۔ یا وجوہ ترجیح سے ترجیح دی جائے گی کہ ہمارے دلائل محرم ہیں اور یہ حدیث مبیح، والترجیح للمحرم یا نہی کی روایات موید بالقرآن و آثار صحابہ ہیں۔ لہٰذا ان کی ترجیح ہو گی۔

جمعۃ کی نماز نہ ملنے کی صورت میں ظہر پڑھنی چاہئے

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ أَدْرَكَ مِنَ الْجُمُعَةِ رَكْعَةً فَلْيَصِلْ إِلَيْهَا أُخْرَى الخ

تشریح: ائمہ ثلاثہ اور ہمارے امام محمدؒ کے نزدیک جب تک جمعہ کی پوری ایک رکعت امام کے ساتھ نہ پائے تو وہ ظہر کی چار رکعات ادا کرے۔

امام ابو حنیفہؒ اور قاضی ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر سلام سے پہلے پہلے امام کے ساتھ شریک ہو جائے تو جمعہ کی دو رکعات ادا کرے۔ ائمہ ثلاثہ نے ابوہریرہؓ کی حدیث من ادرک من الجمعۃ رکعۃ فقد ادرک الجمعۃ کے مفہوم مخالف سے استدلال کیا کہ جس نے ایک رکعت پالی اس نے جمعہ پالیا اور جس نے ایک رکعت نہیں پائی اس نے جمعہ نہیں پایا۔ شیخین استدلال پیش کرتے ہیں اس عام حدیث سے جو بخاری و مسلم میں ہے ما ادرکتم فصلوا وما فاتکم فاتموا اس سے معلوم ہوا کہ قبل السلام امام کو پالینے سے اتمام کرے فوت شدہ نماز کو اور جو فوت ہوا وہ جمعہ ہی تھا لہٰذا دو رکعت جمعہ ادا کرے۔

دوسری دلیل حضرت ابن مسعودؓ کا اثر ہے مصنفہ ابن ابی شیبہ میں اس طرح حضرت معاذ بن جبلؓ کا اثر ہے اذا دخل فی صلوۃ جمعۃ قبل التسلیم وھو جالس فقد ادرک الجمعۃ انہوں نے جو دلیل پیش کی وہ ہماری مخالف نہیں کیونکہ ہم بھی کہتے ہیں کہ ایک رکعت پانے سے جمعہ پالیا ہے۔ باقی اس سے کم پانے سے جمعہ پائے گا یا نہیں اس سے حدیث ساکت ہے۔ لہٰذا مفہوم مخالف سے استدلال صحیح نہیں۔ واللہ اعلم بالصواب

بَابُ صَلٰوۃِ الْخَوْفِ (نماز خوف کا بیان)

جمہور کے نزدیک سب سے پہلے صلوۃ الخوف غزوۂ ذات الرقاع میں پڑھی گئی جو ۴ھ میں ہوا پھر چونکہ قرآن کریم میں صرف نبی ﷺ کو خطاب کیا گیا وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلٰوةَ الخ سے اسلئے بعض حضرات کو اشتباہ ہو گیا کہ یہ صرف حضور ﷺ کے ساتھ خاص ہے بعد میں مشروع نہیں ہے۔ قاضی ابو یوسف کی طرف منسوب ہے کہ وہ صلوۃ الخوف

کو حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ مختص جانتے تھے۔ لیکن اسکا مطلب یہ نہیں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد صلوۃ خوف نہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ہستی ایسی تھی کہ ہر طائفہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پیچھے نماز پڑھنا چاہتا تھا۔ اسلئے صلوۃ خوف کی ضرورت پیش آتی بعد میں یہ صورت حال باقی نہ رہی اسلئے وہاں یہ صورت ہوسکتی ہے کہ دو گروہ کردیا جائے۔ اور ہر ایک ایک امام کے پیچھے یکے بعد دیگرے نماز پڑھ لے۔

جمہور کے نزدیک صلوۃ خوف حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ مختص نہیں بلکہ ہر زمانہ میں اس پر عمل ہو سکتا ہے۔ چنانچہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد صلوۃ خوف پڑھی جیسا کہ حضرت عبدالرحمن بن سمرہ نے جنگ کابل میں صلوۃ خوف پڑھی۔ سعید بن العاص رضی اللہ عنہ نے جنگ طبرستان میں، ابو موسیٰ اشعری نے جنگ اصبھان میں پڑھی لہٰذا قرآن کریم میں جو حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو خطاب کی قید ہے یہ قید اتفاقی ہے احترازی نہیں۔

صلوۃ خوف کا طریقہ: صلوۃ خوف کی صورتیں احادیث میں بہت آئی ہے۔ چنانچہ ابو بکر بن العربی کہتے ہیں کہ چوبیس صورتیں آئی ہیں۔ اور علامہ ابن حزم نے ان میں سے چودہ صورتوں کو صحیح قرار دیا ہے اور حافظ ابن القیم نے ان میں سے چھ صورتوں کو اصول قرار دیا اور بقیہ صورتوں کو انہیں چھ میں داخل کردیا۔ تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ جتنی صورتیں ہیں ان میں سے جو صورت اختیار کرلیجائے جائز ہے البتہ بعض صورتیں اولیٰ ہیں بعض سے۔ پھر اولیٰ صورت میں اختلاف ہے کسی کے نزدیک ایک صورت کسی کے نزدیک دوسری صورت اولیٰ ہے۔ البتہ امام احمد کسی صورت کو اولیٰ نہیں کہتے بلکہ حال کا تقاضا دیکھ کر جو صورت مناسب ہو وہی اختیار کرے۔

امام مالک و شافعی سہل بن حثمہ کی حدیث میں جو صورت ہے اسی کو اولیٰ قرار دیتے ہیں وہ یہ کہ امام پہلے ایک گروہ کو لے کر ایک رکعت پڑھ کر کھڑا ہو جائے اور یہ گروہ اپنی دوسری رکعت تنہا پوری کرکے دشمن کے مقابلہ میں چلا جائے اور دوسرا گروہ آکر امام کے ساتھ شریک ہو جائے ور امام اپنی رکعت پوری کرلے اب امام مالک کہتے ہیں کہ وہ سلام پھیرانے اور یہ گروہ کھڑا ہو کر اپنی دوسری رکعت پوری کرکے تنہا سلام پھرائے اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ امام تشہد کی حالت میں بیٹھا رہے اور یہ گروہ جب اپنی رکعت ختم کرلے تو ان کو لے کر سلام پھرائے۔

احناف کے نزدیک دو صورتیں اولیٰ ہیں ایک صورت تو ہمارے متون کتاب میں ذکر کیا گیا اور دوسری صورت کو شروح کتب میں ذکر کیا گیا۔ پہلی صورت یہ ہے کہ امام ایک طائفہ کو لے کر کھڑا ہو اور دوسرا طائفہ دشمن کے مقابل کھڑا ہو۔ جب ایک رکعت ختم ہو جاوے تو پہلا طائفہ دشمن کے مقابلہ پر چلے جائے اور دوسرا طائفہ آکر امام کے ساتھ ایک رکعت پڑھے۔ امام کے سلام پھرانے کے بعد وہ دشمن کے مقابل چلا جائے اور پہلا طائفہ اسی جگہ میں یا پہلی جگہ میں آکر بحیثیت لاحق بغیر قرأت اپنی نماز پوری کرکے دشمن کے مقابل چلا جائے اور دوسرا طائفہ بحیثیت مسبوق اپنی نماز پوری کرلے۔

اس صورت کو امام محمدؒ نے کتاب الآثار میں موقوفاً علی ابن عباس رضی اللہ عنہ روایت کی ہے۔ لیکن یہ غیر مدرک بالقیاس ہونے کی بناپر حکماً مرفوع ہے اور ابو بکر جصاص رحمۃ اللہ تعالیٰ نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے بھی یہ طریقہ روایت کی ہے اور سنن ابی داؤد میں موجود ہے کہ عبدالرحمن بن سمرہ نے غزوۂ کابل میں صلوۃ خوف جو ادا کی تھی وہ اسی صورت میں تھی تو اسی صورت میں نماز ترتیب سے ادا ہوئی کہ پہلے طائفہ کی نماز پہلے ختم ہوئی اور دوسرے کے بعد میں لیکن ایاب وذہاب زیادہ ہوا۔ شروح کی صورت یہ ہے

کہ دوسرا طائفہ ایک امام کے ساتھ ایک رکعت پڑھ کر پھر خود بخود اسی جگہ پر اپنی دوسری رکعت پوری کر کے دشمن کے مقابل چلا جائے اور بعد میں پہلا اپنی باقی ماندہ نماز پڑھ لے۔ اور اکثر روایات اسی کی تائید کرتی ہے اور اس میں ایاب وذہاب کم ہے کہ دوسرے طائفہ کی نماز کے اندر بالکل ایاب وذہاب نہیں ہوا۔ لیکن نماز ترتیب کے خلاف ختم ہوئی کہ دوسرے طائفہ کی نماز پہلے ختم ہوگئی۔

اور ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث جو کہ صحیحین میں موجود ہے اسی صورت کی تائید کرتی ہے۔ احناف کی وجوہ ترجیح یہ ہے کہ یہ اوفق بالقرآن ہے اور موضوع امامت کے موافق ہے کہ امام کی نماز پہلے ختم ہوئی اور امام کو کسی کا انتظار کرنا نہ پڑا بخلاف انکی صورت کے وہ موضوع امامت کا خلاف ہے کہ پہلے طائفہ کی نماز امام سے پہلے ختم ہو جاتی ہے اور دوسرا طائفہ کے اختتام کا انتظار کرنا پڑتا ہے جسکی نظیر شریعت میں نہیں ہے۔ یہاں جو امام کے ساتھ ایک رکعت پڑھنے کا ذکر کیا گیا یہ اس وقت ہے جب سفر میں ہوا اور اگر حضر میں ہو تو دو رکعت پڑھے۔

نماز خوف کا ایک طریقہ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شجاعت

الحدیث الشریف: عَنْ جَابِرٍ قَالَ: أَقْبَلْنَا مَعَ . . . فَكَانَتْ لِرَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَرْبَعُ رَكَعَاتٍ وَلِلْقَوْمِ رَكْعَتَانِ

تشریح: یہ حدیث احناف کیلئے مشکل ہوگئی کیونکہ اگر یہ حضر میں ہوئی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی چار رکعات تو ٹھیک ہیں لیکن قوم کی دو رکعتیں کیسے ہوئی؟

اور اگر سفر میں ہے تو قوم کی دو رکعت تو ٹھیک ہیں مگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی چار رکعات کیسے ہوئی۔ کیونکہ احناف کے نزدیک سفر میں اتمام مکروہ ہے۔ اور اگر ہر ایک گروہ کو الگ الگ کر کے دو دو کر کے پڑھائیں تو دوسری نماز آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نفل ہوگی، اور متنفل کے پیچھے مفترض کی اقتداء احناف کے نزدیک جائز نہیں۔

شوافع کے نزدیک کوئی مشکل نہیں کیونکہ انکے نزدیک سفر میں اتمام عزیمت ہے نیز متنفل کے پیچھے مفترض کی اقتداء صحیح ہے۔ احناف کی طرف سے بعض حضرات نے یہ جواب دیا کہ یہ نماز حضر میں تھی اور لِلْقَوْمِ رَكْعَتَانِ کے معنی مع الامام یعنی امام کے ساتھ دو رکعت ہوئی اور تنہا تنہا دو رکعت۔ اور بعض حضرات نے یہ جواب دیا کہ یہ نماز سفر میں تھی لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو دو کر کے ہر ایک گروہ کے ساتھ دو مرتبہ نماز پڑھائی۔ اور یہ اس زمانہ کا واقعہ ہے جبکہ ایک نماز بنیت فرض دو مرتبہ پڑھنا جائز تھا لہٰذا اقتداء المفترض خلف المتنفل لازم نہیں آئی۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو ہی رکعت پڑھی لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم اتنے دیر ٹھہرے تھے جتنی دیر چار رکعات میں ٹھیرتے تھے۔ تو یہاں اربع رکعات کی تعبیر علی وجہ الحقیقت نہیں بلکہ علی وجہ المقدار ہے۔ لہٰذا کوئی اشکال نہیں۔

باب صلاۃ العیدین (عیدین کی نماز کا بیان)

عید عاد یعود سے ماخوذ ہے اصل میں "عود" تھا۔ واو بکسرہ ما قبل سے بدل گیا۔ اسکی جمع قیاساً اعواد ہونا چاہیے تھا مگر عود بمعنی لکڑی کی جمع اعواد سے فرق کرنے کیلئے اسکی جمع اعیاد آتی ہے۔ بعض حضرات نے عید کی وجہ تسمیہ یہ بتائی کہ یہ بار بار لوٹ کر آتی ہے۔ یا تفاؤلا عید نام رکھا گیا کہ خدا کرے آئندہ سال ہم پر پھر یہ دن لوٹ آئے۔ اور بعض نے کہا کہ اس دن اللہ تعالیٰ کے

عوائد یعنی احسانات بکثرت ہوتے رہتے ہیں اس لئے عید کر کے نام رکھا گیا۔ اور بعض نے کہا کہ یہ عودؑ سے مشتق ہے جو ایک خوشبودار درخت ہے لکڑی ہے اور اس دن "عُود" بکثرت جلایا جاتا ہے۔ اس لئے عید نام رکھا گیا۔

صلوۃ عید کی شرعی حیثیت: صحیح قول کے مطابق صلوۃ عیدین ۲ھ میں مشروع ہوئی۔ صلوۃ عیدین امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک واجب ہے۔ ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک سنت موکدہ ہے اور یہی امام اعظم سے ایک روایت ہے مگر احناف کا فتویٰ پہلی روایت پر ہے۔

دلائل: جمہور کی دلیل طلحہ بن عبیداللہ کی حدیث ہے جس میں صلوۃ خمسہ کے بعد بقیہ صلوۃ کو تطوع کہا گیا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اس میں نہ اذان ہے نہ اقامت یہی سنیت کی دلیل ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل

(۱) قرآن کریم کی آیت وَلِتُكَبِّرُوا اللهَ عَلَى مَا هَدٰىكُمْ یہ آیت دو مقام پر آئی ہے پہلے سورہ بقرہ میں اس میں عید الفطر کی تکبیر مراد ہے تو جب امر کے صیغہ سے تکبیرات عیدین کو واجب قرار دیا گیا تو صلوۃ عیدین واجب ہو گی۔

(۲) دوسری دلیل آیت قرآنی فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ مشہور تفسیر کے مطابق یہاں صَلِّ سے صلوۃ عیدین مراد ہے۔

(۳) تیسری دلیل یہ ہے کہ احادیث میں تواتر کے ساتھ ثابت ہے کہ حضور ﷺ نے عیدین کی نماز پر مواظبت فرمائی کبھی آپ ﷺ نے ترک نہیں فرمائی اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے زمانے سے آج تک اس پر تعامل ثابت ہے اور جاری ہے۔

جواب: ائمہ ثلاثہ نے جو دلیل پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ وہ حدیث ابتدائے زمانہ کی ہے جس وقت عیدین کا حکم نہیں آیا تھا۔ یا اس میں فرائض قطعیہ کا بیان ہے اور عیدین کو فرض قطعی ہم بھی نہیں کہتے ہیں۔ یا صاف بات یہ ہے کہ عدم ذکر سے عدم وجوب ثابت نہیں ہوتا۔ دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ اذان و اقامت فرض اعتقادی کی ہوتی ہے اور عیدین فرض اعتقادی نہیں ہے۔

الحدیث الشریف :عَنْ كَثِيرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ . . . أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَبَّرَ فِي الْعِيدَيْنِ فِي الْأُولَى سَبْعًا قَبْلَ الْقِرَاءَةِ وَفِي الْآخِرَةِ خَمْسًا قَبْلَ الْقِرَاءَةِ

تشریح: **فقہاء کا اختلاف:** تکبیرات عیدین کے عدد میں اختلاف ہے چنانچہ امام مالکؒ و شافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک بارہ تکبیرات ہیں۔ پہلی رکعت میں قبل القرأۃ سات تکبیر ہیں اور دوسری رکعت میں قبل القرأۃ پانچ تکبیر ہیں۔ اور یہی مذہب ہے فقہائے سبعہ مدینہ، عمر بن عبد العزیز، زھری، حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا، ابو ہریرہ، زید بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہما وغیرھم کا۔ امام ابو حنیفہ سفیان ثوری کے نزدیک تکبیرات عیدین چھ ہیں۔ پہلی رکعت میں قبل القرأۃ تین اور دوسری رکعت میں بعد القرأت قبل الرکوع تین اور یہی مذہب ہے۔ حضرت ابن مسعود، ابو موسیٰ اشعری اور حضرت ابو مسعود انصاری رضی اللہ عنہم وغیرھم کا۔

دلائل: شوافع حضرات دلیل پیش کرتے ہیں مذکورہ حدیث سے جس میں بارہ تکبیرات کا ذکر ہے۔ دوسری دلیل حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال التکبیر فی الفطر سبع فی الاولی و خمس فی الاخرۃ رواہ ابو داؤد

تیسری دلیل حضرت جعفر بن محمد کی مرسلاً حدیث ہے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم وابابکر و عمر کبروا فی العیدین والا

ستسقاء سبعاً و خمساً الخ رواہ الشافعی

امام ابو حنیفہ و غیرھم کی دلیل حضرت سعید بن العاص کی حدیث ہے قال سألت ابا موسی و حذیفہ کیف کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یُکبّرُ فی الاضحی و الفطر فقال ابو موسی کان یکبر اربعاً تکبیرۃ علی الجنائز فقال حذیفہ صدق رواہ ابو داؤد
دوسری دلیل قاسم بن عبدالرحمن کی حدیث ہے طحاوی شریف میں قال حدثنی بعض اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال صلی بنا النبی صلی اللہ علیہ وسلم یوم عید فکبر اربعاً و اربعاً ثم اقبل عَلَیناً بوجھہ حین انصرف فقال لا تنسوا کتکبیر الجنائز و اشار باصبعہ وقبض ابھامہ تو اس حدیث میں آپ ﷺ نے قولاً و عملاً اشارہ بیان فرمادیا کہ تکبیرات عیدین مع تکبیر تحریمہ و رکوع چار ہیں۔ لہٰذا زائد تکبیرات چھ ہوئیں۔
تیسری دلیل یہ ہے کہ طحاوی شریف میں واقعہ مذکور ہے کہ تکبیرات جنازہ کے بارے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں اختلاف ہوا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کبار صحابہ کو جمع کر کے فرمایا کہ تم کسی ایک بات میں اتفاق کر لو۔ تو سب نے اتفاق کر لیا چار تکبیرات پر مثل تکبیرات عیدین تو گویا صحابۂ کرام کا اجماع ہو گیا عیدین کی چار تکبیرات پر۔
جواب: شوافع و غیرھم نے جو دلائل پیش کئے ان کا جواب یہ ہے کہ اکثر محدثین کرام نے انکو ضعیف قرار دیا ہے کیونکہ ان میں بعض رواۃ اشد درجہ ضعیف ہیں۔ چنانچہ ابن حبان امام احمد ابو زرعہ ابن معین نے ان رواۃ پر سخت کلام کیا ہے۔ لہٰذا یہ حدیثیں قابل استدلال نہیں اور یا تو یہ کہا جائے کہ وہ سب منسوخ ہیں۔ اور دلیل نسخ اجماع صحابہ علی اربعہ تکبیر فی زمان عمر (یعنی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور خلافت میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا چار تکبیرات پر اجماع ہے)

عیدین کے موقع پر نغمہ وسرور کا حکم

الحدیث الشریف: عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: إِنَّ أَبَا بَكْرٍ دَخَلَ عَلَيْهَا وَعِنْدَهَا جَارِيَتَانِ فِي أَيَّامِ مِنًى تُدَفِّفَانِ وَتَضْرِبَانِ وَفِي رِوَايَةٍ: تُغَنِّيَانِ بِمَا تَقَاوَلَتِ الْأَنْصَارُ الخ

تشریح: بعض صوفیوں کے نزدیک غنا مطلقا مباح ہے۔ نیز اسکا سننا بھی جائز ہے خواہ الہ کے ساتھ ہو یا بلا الہ کے اور دلیل میں حدیث مذکور کو پیش کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ کی موجودگی میں غناء ہوا پھر ابو بکر رضی اللہ عنہ کے منع کرنے کے باوجود آپ ﷺ نے ان پر نکیر فرمائی اسی سے صاف معلوم ہوا کہ اس قسم کا غناء کرنا اور سننا جائز ہے۔ لیکن محققین کرام اور مشائخ عظام غناء کرنے اور سننے کو ناجائز قرار دیتے ہیں۔ اور اس پر انہوں نے بہت دلائل پیش کئے ہیں۔ لیکن بطور نمونہ کچھ پیش کرتے ہیں:
(۱) قرآن شریف کی آیت وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّشْتَرِيْ لَهْوَ الْحَدِيْثِ۔ حضرات مفسرین کرام کا اتفاق ہے کہ اس لَهْوَ الْحَدِيْثِ سے غناء مراد ہے۔
(۲) حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے صوت اللھو و الغناء ینبت النفاق فی القلب کما ینبت الماء النبات
(۳) حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے قال حذرو الغناء فانہ من قبل ابلیس و ھو شرک عند اللہ ولا یغنی الا الشیطان
ان دلائل کے پیش نظر علامہ ابن عابدین فرماتے ہیں ومایفعلہ متصوفۃ زماننا حرام لا یجوز القصد و الجلوس الیہ۔
جاہل صوفیاء نے حدیث عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے۔ کہ وہ تو غناء نہیں تھا جیسے قاضی عیاض

فرماتے ہیں: انما کان غناءھا بما ھو من اشعار الحرب والمفاخرہ بالشجاعۃ والظھور والغلبۃ وھذا لا یھیج الجواری علی شر ولا انشا دھما لذلک من الغناء المحرم۔ اور حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ متصوفہ کے رد کیلئے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا یہ قول کافی ہے۔ ولیستا بمغنیتین کما فی الفتح۔

عذر و مجبوری کی وجہ سے عید کی نماز مسجد میں پڑھی جاسکتی ہے

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُ أَصَابَهُمْ مَطَرٌ فِي يَوْمِ عِيدٍ فَصَلَّى بِهِمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَاةَ الْعِيدِ فِي الْمَسْجِدِ

تشریح: امام شافعیؒ کے نزدیک عید کی نماز دوسرے فرائض کے مانند مسجد میں پڑھنا افضل ہے۔

احناف کے نزدیک میدان میں عید کی نماز پڑھنا افضل وسنت ہے اور یہی امام مالک کا مذہب ہے۔ ہاں اگر بارش وغیرہ کا عذر ہو تو پھر مسجد میں پڑھنے میں کوئی حرج نہیں۔ امام شافعیؒ حدیث مذکور سے استدلال کرتے ہیں نیز دوسری نمازوں پر قیاس کرتے ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ ومالکؒ دلیل پیش کرتے ہیں۔ حضور ﷺ کی مداومت سے جیسا کہ ابن مالک فرماتے ہیں کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی صلوۃ العید فی الصحراء الا اذا اصابھم مطر فیصلی فی المسجد۔

تو اگر مسجد میں افضل ہوتا تو مسجد نبوی کو چھوڑ کر آپ ﷺ میدان میں نماز عید نہ پڑھتے۔ امام شافعیؒ نے جو حدیث پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ وہ ایک دن کا واقعہ ہے اور عذر کی بنا پر تھا۔ قیاس کا جواب یہ ہے کہ احادیث صحیحہ کے مقابلہ میں قیاس کا اعتبار نہیں۔

بَابٌ فِي الْأُضْحِيَةِ (قربانی کا بیان)

لفظ اضحیہ کی تحقیق: فتح الودود میں مذکور ہے کہ اضحیہ میں چار لغات ہیں۔ (۱) بضم الھمزۃ (۲) وبکسر الھمزہ وجمعھا اضاحی (۳) بغیر ھمزہ وبفتح الضاد وکسر الحاء، ضحیۃ اس کی جمع ضحایا (۴) اضحاۃ اس کی جمع اضحی آتی ہے اور اضحیہ اس جانور کو کہا جاتا ہے جس کو یوم النحر میں علی وجہ القربۃ ذبح کیا جاتا ہے۔

قربانی کی شرعی حیثیت: اب اضحیہ کے حکم میں اختلاف ہے کہ آیا واجب ہے یا سنت تو ائمہ ثلاثہ اور ہمارے صاحبین کے نزدیک یہ سنت ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک واجب ہے یہی صاحبین کا ایک قول ہے۔ ایسا ہی امام احمد سے ایک قول منقول ہے۔

جمہور استدلال پیش کرتے ہیں حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث سے جس میں یہ مذکور ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا اذا دخل العشر واراد بعضکم ان یضحی تو یہاں قربانی کو ارادہ پر معلق کیا والتعلیق بالارادۃ ینافی الوجوب تو معلوم ہوا کہ قربانی واجب نہیں ہے۔ دوسری دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ بعض روایات میں آتا ہے کہ حضرت صدیق اکبر اور عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہما ایک سال دو سال قربانی نہیں کرتے تھے اگر واجب ہوتی تو ہر سال کرتے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل قرآن کریم کی آیت ہے فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ یہاں وَانْحَرْ امر کا صیغہ ہے وھو یقتضی الوجوب دوسری دلیل حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے انہ علیہ السلام قال من کان لہ سعۃ ولم یضح فلا یقربن مصلانا رواہ الحاکم۔ اس قسم کی وعید ترک واجب پر ہو سکتی ہے۔ تیسری دلیل حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے قال علیہ الصلوۃ والسلام من ذبح قبل الصلوۃ فلیعد مکانھا اخری، رواہ البخاری اور اعادہ واجب ہی کا ہوتا ہے۔ سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے دس سال مدینہ منورہ میں قیام فرمایا

ہر سال آپ ﷺ نے قربانی کی اگر پہلے دن نہ کر سکے تو دوسرے دن ضرور کی تو اتنے اہتمام کے ساتھ مواظبت کرنا وجوب کی دلیل نہ ہو تو کیا ہو گی۔

انہوں نے حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ اَرَاد کے اطلاق سے نفی وجوب نہیں ہوتی جیسا کہ من اراد الحج فلیعجل اور من اراد الجمعة فلیغتسل میں اراد کی وجہ سے نفی وجوب نہیں ہوتی۔

حضرت صدیق اکبر و عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے اثر کا جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے انکے پاس نصاب کے بقدر مال نہیں تھا لہٰذا واجب نہ تھی اس لئے نہیں کی۔

ایک اونٹ میں سات آدمی شریک ہوسکتے ہیں

الحدیث الشریف: عَنْ جَابِرٌ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الْبَقَرَةُ عَنْ سَبْعَةٍ وَالْجَزُورُ عَنْ سَبْعَةٍ

تشریح: امام اسحاق کے نزدیک قربانی میں ایک بقرہ سات آدمی کیلئے کافی ہے اور اونٹ میں دس آدمی شریک ہو سکتے ہیں۔ لیکن جمہور آئمہ کے نزدیک بقرہ کی طرح اونٹ میں بھی سات آدمی سے زائد شریک نہیں ہو سکتے۔ امام اسحاق دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے قال کنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فحضر الاضحی فاشترکنا فی البقرة سبعه وفی البعیر عشرة، رواہ الترمذی۔

جمہور کی دلیل حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث ہے جس میں بقرہ اور اونٹ میں کوئی فرق نہیں کیا گیا کہ سات آدمیوں کی طرف سے ہو سکتی ہے۔ اور ایسی بہت احادیث ہیں۔ امام اسحاق کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ اونٹ کے بارے میں احادیث متعارض ہیں بعض میں سات کا ذکر ہے اور بعض میں دس کا تو احتیاط یہی ہے کہ صرف سات شریک ہوں۔ دوسری بات یہ ہے کہ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ کو بعض حضرات نے موقوف کہا لہٰذا مرفوع کے مقابلہ میں قابل حجت نہیں ہے۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ اضحیہ واجبہ کے بارے میں نہیں ہے بلکہ صرف ثواب حاصل کرنا مراد ہے یا صرف گوشت کھانے کیلئے کہا گیا تھا یا صاف کہہ دیا جائے کہ وہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے منسوخ ہو گئی۔

عید الاضحی کے بعد صرف دو دن تک قربانی جائز ہے

الحدیث الشریف: عَنْ نَافِعٍ أَنَّ عَبْدَ اللهِ بْنَ عُمَرَ قَالَ الْأَضْحَى يَوْمَانِ بَعْدَ يَوْمِ الْأَضْحَى

تشریح: علامہ ابن سیرین اور بعض دوسرے علماء کے نزدیک قربانی کا صرف ایک دن ہے وہ دس ذی الحجہ۔ امام شافعیؒ اور حسن بصری کے نزدیک چار دن ہیں۔ یوم النحر و ایام تشریق کے تین دن۔ امام ابو حنیفہؒ اور مالک و احمد کے نزدیک تین دن ہیں۔

ابن سیرین وغیرہ کی دلیل بخاری شریف کی مشہور حدیث ہے جو حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے جس کے آخر میں الفاظ ہیں الیس یوم النحر قلنا بلی تو یہاں النحر میں الف لام جنسی ہے اور یوم کی اسکی طرف اضافت کی گئی تو جنس نحر منحصر ہے اسی دن میں تو قربانی کا ایک ہی دن ہوا۔ امام شافعی وغیرہ کی دلیل جبیر بن مطعم کی حدیث ہے قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم وفی کل ایام التشریق ذبح رواہ ابن حبان، اور ایام تشریق یوم نحر کے بعد تین دن ہیں لہٰذا مجموعہ چار دن ہوئے۔ دوسری دلیل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث قال الاضحی ثلاثة ایام بعد ایام النحر رواہ البیہقی۔ تیسری دلیل حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی

حدیث ہے انہ علیہ الصلوۃ والسلام قال ایام التشریق کلھا ذبح رواہ ابن عادی فی الکامل۔
امام ابو حنیفہؒ مالکؒ احمدؒ استدلال کرتے ہیں حضرت علیؓ کی حدیث سے قال ایام النحر ثلاثۃ ایام افضلھن دوسرا استدلال حضرت ابن عمرؓ وابن عباسؓ کا اثر ہے قالا النحر ثلاثۃ ایام اولھا افضلھا۔
اور بہت سے آثار صحابہ ہیں۔ان سے صاف معلوم ہوا کہ قربانی کے ایام تین دن ہیں۔ابن سیرین کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہاں جنس کمال بیان کرنے کے لئے ہے جیسا کہ المسلم من سلم المسلمون، المال الابل وغیرھا من الامثلۃ تو مطلب یہ ہوا کہ دسویں تاریخ نحر کامل کا دن ہے۔
امام شافعیؒ وغیرہ کی دلیل حدیث جبیر بن مطعم کا جواب یہ ہے کہ وہ حدیث منقطع ہے کما قال البزار۔اسی طرح کامل بن عدی کی حدیث کے بارے میں ابن ابی حاتم نے موضوع تک کہہ دیا اور ضعیف تو ضرور ہے۔اور تیسری دلیل جو حدیث ابن عباسؓ ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے مقابلہ میں خود ابن مسعودؓ سے سند جید کے ساتھ طحاوی شریف میں حدیث موجود ہے انہ قال الاضحی یومان بعد یوم النحر لہٰذا اس سے استدلال درست نہیں۔

باب العتیرۃ (عتیرہ کا بیان)

فرع اور عتیرہ کی ممانعت

الحدیث الشریف : عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : لَا فَرَعَ وَلَا عَتِيرَةَ الخ

تشریح: فرع کہا جاتا ہے جانور کے سب سے پہلے بچہ جسکو اپنے بتوں کے نام چھوڑ دیتے تھے اور بعض نے کہا اسکو ذبح کر کے غرباء میں تقسیم کر دیتے تھے تاکہ اس سے جانور میں برکت ہو اور وہ کثیر النسل ہو اور بعض کہتے ہیں کہ جب کوئی اونٹنی ایک سو بچہ جنتی ہے اس کے بعد جو بچہ جنتی ہے اس کو مشرکین ذبح کر دیتے تھے اسی کو فرع کہا جاتا ہے۔اور عتیرۃ اس جانور کو کہا جاتا ہے جسکو ماہ رجب میں ذبح کرتے تھے کیونکہ اشہر حرم میں یہ سب سے پہلے مہینہ ہے اس لئے اسکی تعظیم کیلئے ایسا کرتے تھے۔ پھر ابتدائے اسلام میں مسلمان اللہ کے نام پر یہ دونوں کرتے تھے۔اب علماء میں اختلاف ہوا کہ اب تک یہ حکم باقی رہا یا نہیں تو امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اب بھی یہ دونوں مستحب ہیں لیکن امام ابو حنیفہ اور دوسرے جمہور ائمہ فرماتے ہیں کہ فرع وعتیرہ کا حکم منسوخ ہو گیا جیسا کہ قاضی عیاض فرماتے ہیں ان جماھر العلماء علی انہ منسوخ وبہ جزم الحازمی
شوافع حضرات استدلال پیش کرتے ہیں کہ بعض احادیث سے ان کے وجوب کا حکم معلوم ہوتا ہے جیسا کہ مخنف بن سُلیم کی حدیث ہے یا ایھا الناس علی کل اھل بیت فی کل عام اضحیۃ وعتیرۃ اور بعض سے صرف اجازت معلوم ہوتی ہے جیسا کہ حارث بن عمرو باہلی کی حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا من شاء عتر ومن شاء لم یعتر ومن شاء فرع ومن شاء لم یفرع اور بعض سے ممانعت معلوم ہوتی ہے۔جیسا کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے لَا فَرَعَ وَلَا عَتِيرَةَ لہٰذا سب کو ملا کر ہم نے مستحب کہا۔امام ابو حنیفہؒ اور جمہور ائمہ رحمھم اللہ کی دلیل ہے جو حضرت ابن عمر وابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا لَا فَرَعَ وَلَا عَتِيرَةَ اور اجازت وامر پہلے ہوتا ہے اور ممانعت بعد میں ہوتی ہے لہٰذا یہ حدیث تمام کیلئے ناسخ قرار دی جائے گی اللّٰھم ارحم المؤلف والکاتب ولمن سعی فیہ

بَابُ صَلَاةِ الْخُسُوْفِ (نماز خسوف کا بیان)

خسوف کے معنی چاند میں گہن لگنا اور اسکے مقابل لفظ کسوف ہے جسکے معنی سورج میں گہن لگنا۔ اور جوہری نے کہا یہی افصح ہے اور بعض نے کہا کہ کسوف و خسوف۔ قمر و شمس دونوں کیلئے مستعمل ہوتا ہے اور یہاں خسوف سے سورج گہن مراد ہے۔ نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں صرف ایک مرتبہ ۱۰ھ میں خسوف شمس ہوا تھا جس دن آپ ﷺ کے فرزندِ ارجمند حضرت ابراہیم علیہ السلام کا انتقال ہوا تھا، اور ایام جاہلیت کے عقیدہ کے اعتبار سے بعض ضعیف مسلمانوں نے یہ کہنا شروع کیا کہ حضور ﷺ کے صاحبزادے کے انتقال کی وجہ سے سورج میں تغیر آگیا کیونکہ ان کا عقیدہ تھا کہ کسی بڑے آدمی کے انتقال کی وجہ سے سورج اور چاند میں تغیر آجاتا ہے۔ تو آپ ﷺ نے دو رکعت پڑھ کر ایک طویل خطبہ دیا جس میں اس عقیدہ کو باطل کیا کہ ان الشمس و القمر أیتان من آیات اللہ لا ینکسفان لموت احد ولا لحیاتہ۔

صلوۃ کسوف کی مشروعیت کے بارے میں تو کوئی اختلاف نہیں کیونکہ احادیثِ صحیحہ اور اجماع سے ثابت ہے۔ نیز عام نمازوں کی طرح دو رکعت قیام، قرأت، رکوع، سجدہ وغیرہ واجبات، سنن و آداب کے ساتھ ادا کرنے میں کوئی اختلاف نہیں۔ البتہ دو مسئلہ میں کچھ اختلاف ہے پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اس میں کتنے رکوع ہیں۔ دوسرا مسئلہ کہ اس میں قرأت جہری ہے یا سرّی۔ پہلے مسئلہ کے بارے میں چونکہ مختلف احادیث آئی ہیں۔ بعض روایات میں ایک رکوع کا ذکر ہے اور بعض میں دو اور بعض میں تین اور بعض میں چار اور بعض میں پانچ حتیٰ کہ ایک روایت میں ہے کہ دو دو رکعت کر کے پڑھتے رہے یہاں تک کہ آفتاب صاف ہو گیا۔ ان روایات کے پیش نظر ائمہ کرام کے درمیان اختلاف ہو گیا تو

فقہاء کا اختلاف: ائمہ ثلاثہ نے دو رکوع والی روایت پر عمل کیا اور کہا کہ صلوۃ کسوف کی ہر ایک رکعت میں دو رکوع ہیں۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عام نمازوں کی طرح اس میں بھی ہر رکعت میں ایک رکوع ہے۔ امام ابو حنیفہؒ نے دیکھا کہ فعلی احادیث میں اتنے اختلافات ہیں کسی ایک کو ترجیح دینا مشکل ہے لہٰذا قولی حدیث دیکھنا چاہیئے جو قانون کی حیثیت رکھتی ہے تو ابوداؤد اور نسائی میں حضرت قبیصہ بن ابی المخارق کی حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے نماز کے بعد فرمایا اذا رأیتموھا فصلوا کا حدث صلوۃ صلیتموھا من المکتوبہ۔ تو مکتوبہ سے مراد صلوۃ فجر ہے۔ تو فجر کی طرح نماز پڑھنے کا حکم دیا۔ اور ظاہر بات ہے کہ اس میں دو رکعت ہیں ہر رکعت میں ایک رکوع ہے تو آپ ﷺ جتنے بھی رکوع کریں وہ آپ ﷺ جانتے ہیں۔ ہمیں ایک رکوع کرنے کا حکم دیا۔ لہٰذا یہی ہمارے لئے قانون ہو گا۔ نیز دوسری نمازوں میں جب ہر رکعت میں ایک ہی رکوع ہے اس میں بھی ایک رکوع ہو گا جیسے دوسرے ارکان میں کوئی فرق نہیں ہے تو احناف نے احادیث فعلیہ پر اپنے مذہب کا مدار ہی نہیں رکھا۔ لہٰذا ان پر ان کا جواب دینا ضروری نہیں بلکہ شوافع وغیر ھم پر جواب دینا ضروری ہے کیونکہ انہوں نے بعض کو لیا اور بعض کو چھوڑ دیا۔ ہم پر جواب دینا تو ضروری نہیں تھا پھر بھی استحباباً جواب دیتے ہیں۔ تو علامہ حافظ جمال الدین زیلعیؒ نے یہ جواب دیا کہ آپ ﷺ پر ایک خاص کیفیت طاری ہو گئی تھی اور آپ نے بہت لمبا رکوع کیا تھا پھر اتفاق سے گرمی بھی سخت تھی ادھر حضرت ابراہیم علیہ السلام کے انتقال کا اثر بھی تھا تو بعض نے سمجھا کہ شاید آپ ﷺ نے سر اٹھا لیا اسلئے انہوں نے سر اٹھا لیا مگر دیکھا کہ آپ ﷺ رکوع میں ہیں تو پھر رکوع میں چلے گئے ایسا ہی بار بار ہوتا رہا اور ان کو دیکھ کر پیچھے جو لوگ تھے انہوں نے بھی بار بار رکوع کیا اور یہ گمان کیا کہ یہ تعددِ رکوع نبی کریم ﷺ کی طرف سے ہیں، بنابریں مختلف رکوعات کا ذکر ہے اور

در حقیقت حضور ﷺ نے ایک ہی رکوع کیا۔ لیکن یہ جواب زیادہ اطمینان بخش نہیں ہے کیونکہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم ہر مسئلہ کا بہت اہتمام کرتے تھے خاص کر نماز کے مسائل کا لہٰذا یہ بات بہت بعید ہے کہ پچھلی صفوں کے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم پوری عمر غلط فہمی میں مبتلا رہیں اور ان پر حقیقت حال واضح نہ ہوئی ہو۔

اسلئے سب سے بہتر جواب یہ ہے کہ جسکو حضرت شیخ الہندؒ نے دیا ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے متعدد رکوعات کئے تھے دراصل آپ ﷺ نے اللہ تعالیٰ کے بہت آیات دیکھیے مثلاً جنت ودوزخ قبلہ جانب ظاہر کر دیئے گئے تھے۔اس لئے رکوع سے سر اٹھا کر پھر جھک گئے پھر ایسا ہوا پھر جھک گئے تو یہ رکوعات آیات تھے اور نماز کا رکوع ایک ہی تھا اور یہ کیفیت ہر ایک کے ساتھ نہیں ہوسکتی ہے اس لئے ہمارے عام قانون بیان کر دیا رکوعات آیات کیلئے احادیث میں بہت نظائر موجود ہیں جیسا کہ ترمذی شریف میں روایت ہے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے کہ ان کے پاس بعض ازواج مطہرات کے انتقال کی خبر پہنچی تو وہ سجدہ میں گر گئے فقیل له اتسجد فی هذه الساعة فقال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم اذا رأیتم اٰیة فاسجدوا ای أیه اعظم من ذهاب ازواج النبی صلی الله علیه وسلم۔

اسی طرح کتب سیر میں موجود ہے کہ آپ ﷺ جب فتح مکہ کیلئے مکہ جا رہے تھے تو جب عمارات مکہ پر نظر پڑی تو اونٹ پر بیٹھے بیٹھے سر جھکا لئے کیونکہ فتح مکہ آیۃ من آیت اللہ ہے۔ تو خلاصہ یہ ہوا کہ صلوۃ کسوف کے متعدد رکوع رکوع صلوۃ نہیں رکوع آیات ہیں اور جس نے جتنا دیکھا اتنے کی روایت کی بنا بریں روایات میں اختلاف گیا۔

الحدیث الشریف :عَنْ سَمُرَةَ بْنِ جُنْدُبٍ قَالَ: صَلَّى بِنَا رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي كُسُوْفٍ لَا نَسْمَعُ لَهُ صَوْتًا

امام احمد واسحاق وصاحبین کے نزدیک صلوۃ کسوف میں جہری قرأت ہونی چاہیے۔ جمہور ائمہ امام ابو حنیفہ، مالک، شافعی کے نزدیک سری قرأت ہونی چاہیے۔ فریق اول کی دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے قالت جهر النبی صلی الله علیه وسلم فی صلوة الخسوف بالقراءة (متفق علیه)

جمہور کی دلیل حضرت سمرہ کی مذکورہ حدیث ہے جس میں لَا نَسْمَعُ لَهُ صَوْتًا کے الفاظ ہیں۔ دوسری دلیل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث ہے ماسمعت من النبی صلی الله علیه وسلم فی صلوة الكسوف حرفا، رواه الطحاوی۔

فریق اول کی دلیل حدیث عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا جواب یہ ہے کہ بعض روایت میں حزرنا کے لفظ ہے جسکے معنیٰ اندازہ لگانے کے ہیں۔اسکی تعبیر بعض رواۃ نے جہر سے کر دی۔ لہٰذا اس سے جہر ثابت نہیں ہوا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اس سے خسوفِ قمر مراد ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس سے دو ایک آیت کا جھر مراد ہے۔ اور آپ ﷺ بعض دوسری سری نمازوں میں بھی تعلیم کیلئے دو ایک آیت جہراً پڑھ لیتے تھے۔ لہٰذا اس سے جہر ثابت نہیں ہوگا۔ نیز قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ سراً قرأت ہونا چاہیے کیونکہ یہ دن کی نماز ہے اور اس کے بارے میں آتا ہے۔ صلوة النهار عجماء

بَابٌ فِي سُجُوْدِ الشُّكْرِ (سجدہ شکر کا بیان)

خوشی کے وقت آنحضرت ﷺ کا سجدہ شکر

الحدیث الشریف :عَنْ أَبِي بَكْرَةَ قَالَ كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا جَاءَهُ أَمْرٌ سُرُوْرٌ أَوْ يُسَرُّ بِهِ خَرَّ سَاجِدًا. شَاكِرًا لِلّٰهِ تَعَالٰى

تشریح: سجدۂ شکر جو کسی نعمت کے حصول پر یا کسی مصیبت کے زوال پر ہوتا ہے۔ اسکے بارے میں امام شافعی واحمد فرماتے ہیں کہ یہ منفرد سجدہ سنت ہے اور یہ ہمارے امام محمد کا بھی قول ہے۔ وہ مذکورہ حدیث سے استدلال پیش کرتے ہیں۔ نیز حدیث میں آتا ہے کہ حضور ﷺ کی خدمت میں ابو جہل کا سر لایا گیا تو خَرَّ سَاجِدًا اسی طرح صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے پاس جب مسیلمہ کذاب کے قتل کی خبر پہنچی تو سجدۂ شکر ادا کیا۔ نیز حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایک خارجی کے قتل پر سجدہ کیا۔ امام ابو حنیفہ ومالک کے نزدیک منفرداً کوئی سجدہ کرنا مکروہ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی نعمتیں بیشمار ہیں اگر بندہ پر ہر نعمت کے بدلے میں بطور سنت یا استحباب کے سجدہ شکر کا حکم ہو تو تکلیف مالایطاق لازم آئے گی اور جہاں احادیث میں سجدہ کا ذکر ہے وہاں جزء بول کر کل مراد لیا گیا یعنی دو رکعت نماز پڑھتے تھے۔

بَابُ الْاِسْتِسْقَاءِ (نماز استسقاء کا بیان)

الحدیث الشریف: عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ زَيْدٍ قَالَ: خَرَجَ رَسُولُ اللّٰهِ بِالنَّاسِ إِلَى الْمُصَلَّى يَسْتَسْقِي، فَصَلَّى بِهِمْ رَكْعَتَيْنِ الخ

تشریح: لغۃً استسقاء کے معنی طلب سقاء یعنی سیر ابی طلب کرنا یا بارش طلب کرنا اور شریعت کی اصطلاح میں الاستسقاء هو طلب السقيا على وجه مخصوص من الله تعالى لانزال الغيث على العباد ودفع الجدب والقحط من البلاد۔

فقہاء کا اختلاف: ائمہ ثلاثہ کے نزدیک استسقاء دو رکعت نماز کے ضمن میں ہونا مسنون ہے صرف دعا سے استسقاء ادا نہیں ہوگا۔ یہی صاحبین کی رائے ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ اور ابراھیم نخعیؒ کے نزدیک اس کی تین صورتیں ہیں۔ سب سے افضل صورت یہ ہے کہ نماز کے ضمن میں ادا کیا جائے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ میدان میں نکل کر توبہ استغفار کر کے اللہ تعالیٰ سے صرف دعا کی جائے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ عیدین یا جمعہ کے خطبہ کے اندر دعا کر لی جائے۔ الغرض امام صاحب کے نزدیک صرف نماز منحصر نہیں ہے۔

دلائل: ائمہ ثلاثہ استدلال کرتے ہیں ان احادیث سے جن میں نماز کا ذکر ہے جیسے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیثیں۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی آیت اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا ۝ يُرْسِلِ السَّمَآءَ عَلَيْكُمْ مِّدْرَارًا ۝ سے۔

تو یہاں انزال بارش کو صرف استغفار پر معلق کیا گیا۔ اسی طرح بخاری شریف کے متعدد مواضع میں مذکور ہے کہ حضور ﷺ جمعہ کا خطبہ دے رہے تھے ایک شخص قحط مطر کی شکایت کی تو آپ ﷺ نے خطبہ کے اندر دعا فرمادی۔ اسی طرح ابن ماجہ میں کعب بن مرہ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے حضور ﷺ سے بارش کی دعا چاہی تو آپ ﷺ نے ہاتھ اٹھا کر دعا فرمادی تو معلوم ہوا کہ استسقاء کیلئے نماز ضروری نہیں صرف دعا کافی ہے۔ نیز سعید بن منصور شعبی سے روایت کرتے ہیں کہ خرج عمر ليستسقي فلم يزد على الاستغفار فقالوا ما رأيناک استقيت فقال لقد طلبت الله الغيث بمجاديح السماء الذي يستنزل به المطر ثم قرأ استغفروا ربكم الخ اور یہ واقعہ تمام صحابہ کے سامنے ہوا تو گویا اجماع صحابہ ہو گیا اس پر کہ استسقاء کیلئے صرف دعا اور استغفار کافی ہے نماز ضروری نہیں۔ انہوں نے جو نماز والی حدیثوں سے استدلال کیا وہ ہماری خلاف نہیں کیونکہ ہم بھی نماز کو افضل صورت کہتے ہیں۔

وَحَوَّلَ رِدَاءَهُ: چادر کا پلٹنا تفاؤل کیلئے ہے کہ ہم جس حالت میں آئے اس حالت میں واپس نہ جائیں۔ اب اسکے بارے میں ائمہ ثلاثہ کے نزدیک امام و مقتدی دونوں کیلئے تحویل رداء مسنون ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ اور بعض مالکیہ کے نزدیک صرف امام کیلئے مسنون ہے مقتدی کے لئے مسنون نہیں۔ فریق اول نے ان احادیث سے استدلال کیا جن میں تحویل رداء مذکور ہے جیسے حضرت عبداللہ کی روایت ہے بخاری و مسلم اور حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے ابوداؤد شریف میں۔ احناف اسکا جواب یہ دیتے ہیں کہ وہاں صرف حضور ﷺ کی تحویل رداء کا ذکر ہے مقتدیوں کا ذکر نہیں تو معلوم ہوا کہ صرف امام کرے مقتدی نہ کرے۔

كتاب الجنائز (جنازے کا بیان)

جنائز جمع ہے جنازۃ کی بفتح الجیم کی جس کے معنی میت کے ہیں۔ اور بکسر الجیم اس چارپائی کو کہا جاتا ہے جس پر میت ہو اور بعض نے اس کا عکس بیان کیا۔

مؤمن پیشانی کے پسینہ کے ساتھ مرتا ہے

الحدیث الشریف: عَنْ بُرَيْدَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَلْمُؤْمِنُ يَمُوتُ بِعَرَقِ الْجَبِيْنِ

تشریح: اس حدیث کی شرح میں مختلف اقوال ہیں۔ (۱) شدۃ سکرات موت سے کنایہ ہے اور اس سے تکفیر ذنوب و رفع درجات ہوتا ہے۔ (۲) آسانی موت کی طرف اشارہ ہے کہ زیادہ تکلیف نہیں ہوتی ہے بس اتنی کہ پیشانی پر ذرا سا پسینہ آجاتا ہے۔ (۳) مؤمن ساری زندگی عبادات و طاعات میں کوشش کرتا رہتا ہے اور حلال روزی مہیا کرنے کے لئے جدوجہد کرتا رہتا ہے کہ اس کی موت تک اس کی پیشانی پر پسینہ آتا رہتا ہے۔

باب غسل الميت وتكفينه (میت کے نہلانے کفنانے کا بیان)

غسل میت کے بارے میں اختلاف ہے بعض نے سنت کہا۔ چنانچہ علامہ قرطبی نے شرح مسلم میں اسی کو ترجیح دی ہے۔ اور علامہ نوویؒ نے غسل میت کو فرض کفایہ ہونے پر اجماع نقل کیا ہے اور علامہ عینیؒ نے احناف کا مذہب نقل کیا کہ وہ واجب ہے جس پر بہت سے احادیث دال ہیں۔

آنحضرت ﷺ کا کفن

الحدیث الشریف: عَنْ عَائِشَةَ . . . كُفِّنَ فِي ثَلَاثَةِ أَثْوَابٍ يَمَانِيَةٍ بِيضٍ سَحُولِيَّةٍ، مِنْ كُرْسُفٍ، لَيْسَ فِيهَا قَمِيصٌ وَلَا عِمَامَةٌ

تشریح: کفن تین قسم کی ہے۔ ایک کفن سنت[۱] دوم کفن جواز[۲] تیسرا کفن ضرورت[۳]۔ کفن ضرورت تو وہ ہے کہ جو میسر ہو جائے دے دیا جائے، اور کفن جواز مرد کیلئے دو کپڑے اور عورت کیلئے تین کپڑے اور کفن سنت مرد کیلئے تین کپڑے اور عورت کیلئے پانچ کپڑے ہیں۔ اب مرد کیلئے جو تین کپڑے ہوں گے اس میں اختلاف ہے اور مدار اختلاف حضور ﷺ کا کفن ہے کہ آپ ﷺ کو کس قسم کے تین کپڑے دیئے گئے تھے تو شوافع حضرات فرماتے ہیں کہ صرف تین چادریں تھی قمیض نہیں تھی اور احناف کے نزدیک تین کپڑوں میں ایک قمیص بھی ہونا چاہیئے۔ شوافع کی دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی مذکورہ حدیث ہے جس میں تین کپڑوں کا ذکر ہے اور قمیص کی نفی ہے۔ احناف کی دلیل (۱) حضرت عبداللہ بن مغفل کی

حدیث ہے انہ علیہ السلام کفن فی قمیص۔ نیز (۲) حضرت جابر رضی اللہ عنہ بن سمرۃ کی حدیث ہے کفن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ثلاثۃ اثواب قمیص وازار ورداء رواہ ابن عدی فی الکامل (۳) اخرج الطحاوی عن شداد بن الھاد ان رجلا من الاعراب جاء الی النبی صلی اللہ فأمن بہ ثم مات فکفنہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی جبۃ النبی (۴) بخاری ومسلم میں ہے کہ آپ ﷺ نے عبداللہ بن ابی منافق کو اپنی قمیص کفن کیلئے دی تھی۔

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس سے قمیص مخیط کی نفی ہے جو حین حیوۃ میں پہنی جاتی تھی لہٰذا اس سے ہمارے خلاف استدلال کرنا درست نہیں۔

الحدیث الشریف: عَنْ عَبْدِ اللّٰہِ بْنِ عَبَّاسٍ رَضِیَ اللّٰہُ عَنْھُمَا قَالَ إِنَّ رَجُلًا کَانَ مَعَ النَّبِیِّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ فَوَقَصَتْہُ نَاقَتُہُ الخ

تشریح: امام شافعیؒ احمد اسحاق کے نزدیک اگر کوئی محرم حالت احرام میں مر جائے تو وہ اپنے احرام پر باقی رہتا ہے۔ لہٰذا اس کے احرام کے کپڑوں میں کفن دیا جائے گا اور اسکو خوشبو نہیں لگائی جائے گی اور سر بھی نہیں ڈھانکا جائے گا۔ اور امام ابو حنیفہ و مالک و اوزاعی کے نزدیک محرم کے ساتھ تمام مردوں کا سا معاملہ کیا جائے گا۔ امام شافعیؒ وغیرہ نے حدیث مذکور سے استدلال کیا۔ امام ابو حنیفہ و مالک نے استدلال کیا اس مشہور حدیث سے اذامات الانسان انقطع عنہ عملہ الخ لہٰذا مرنے کے بعد اس کا احرام ختم ہو گیا اب وہ حلال کی طرح ہو گیا۔ نیز ان کا احادیث سے استدلال کرتے ہیں جو مُردوں کے بارے میں وارد ہوئی ہیں، حسن بصریؒ فرماتے ہیں کہ اذامات المحرم فھو حلال۔ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ اذامات المحرم ذھب احرام صاحبکم۔

انہوں نے حدیث ابن عباس سے جو دلیل پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ عام کلی احادیث کے مقابلہ میں یہ شاذ ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ ایک خاص شخص کا واقعہ ہے اسکے ساتھ خاص ہے اسکا قرینہ یہ ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا اغسلو ابسدر حالانکہ محرم کو سدر کے ساتھ غسل نہیں دیا جاتا دوسرا قرینہ یہ ہے کہ بعض روایات میں آتا ہے لاتخمروجھہ حالانکہ احرام سر میں ہوتا ہے چہرا میں نہیں ہوتا۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ یہ اس کے ساتھ خاص تھا اس سے عام مسئلہ ثابت نہیں ہو سکتا۔

اَلْمَشْیُ بِالْجَنَازَۃِ، وَالصَّلَاۃُ عَلَیْھَا (جنازہ اٹھا کر لیجانے اور نماز جنازہ کا بیان)

جنازہ دیکھ کر کھڑے ہونے کا حکم

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ إِذَا رَأَیْتُمُ الْجَنَازَۃَ فَقُومُوا الخ

تشریح: علامہ عینی وغیرہ فرماتے ہیں کہ امام احمد واسحاق کے ایک قول کے مطابق جنازہ دیکھنے بعد کھڑا ہونے اور نہ ہونے میں اختیار ہے۔ کیونکہ اس بارے میں دونوں قسم کی احادیث موجود ہیں، اور بعض حضرات کے نزدیک جنازہ دیکھنے کے بعد اسکے گزر جانے تک کھڑا رہنا واجب ہے اور جو جنازہ کے ساتھ ہے وہ اعناق رجال سے زمین پر رکھنے تک کھڑا رہے یہ امام اوزاعی اور ابن سیرین شعبی کا قول ہے۔ وہ حدیث مذکور جیسی احادیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں قوموا امر کا صیغہ ہے۔

جمہور ائمہ امام ابو حنیفہؒ، شافعیؒ، مالکؒ کے نزدیک کھڑا ہونا واجب نہیں البتہ مستحب ہے کیونکہ میت کو دیکھنے کے بعد دل میں کچھ اثر ہونا چاہیئے نیز اس کے ساتھ جو فرشتے ہیں ان کی تعظیم کے لئے کھڑا ہونا مناسب ہے۔ جمہور کی دلیل مسلم شریف میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے انہ علیہ السلام کان یقوم للجنازۃ ثم جلس بعد۔ اسی طرح ابن حبان میں حدیث ہے کان

النبی صلی اللہ علیہ وسلم یأمرنا بالقیام فی الجنائز ثم جلس بعد ذلک وامر بالجلوس۔ اسی طرح حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں مافعلہ صلی اللہ علیہ وسلم الامرۃ فلما نسخ ذلک نھی عنہ، رواہ البخاری۔

اب جن روایات میں قیام کا امر ہے ان کا جواب یہ ہے کہ وہ سب منسوخ ہیں یا یہ کہا جائے کہ وہ استحباب پر محمول ہیں۔

غائبانہ نماز جنازہ کا حکم

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَعَى لِلنَّاسِ النَّجَاشِيَّ الْيَوْمَ الَّذِي مَاتَ فِيهِ، خَرَجَ بِهِمْ إِلَى الْمُصَلَّى فَصَفَّ بِهِمْ وَكَبَّرَ أَرْبَعَ تَكْبِيرَاتٍ

تشریح: یہاں چند مسائل ہیں

(۱) **غائبانہ جنازہ کی حیثیت:** پہلا مسئلہ یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نجاشی پر غائبانہ نماز پڑھی تو اب بحث ہوئی کہ ہمارے لئے یہ جائز ہے یا نہیں تو **ائمہ کا اختلاف:** امام شافعی واحمد کے نزدیک جس پر صلوۃ جنازہ نہیں پڑھی گئی اس پر غائبانہ نماز پڑھنا جائز ہے بشرطیکہ وہ قبلہ کی جانب ہو۔ امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ کے نزدیک کسی صورت میں بھی صلوۃ غائبانہ جائز نہیں۔

دلائل: امام شافعی واحمد دلیل پیش کرتے ہیں نجاشی کے واقعہ سے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر غائبانہ نماز پڑھی تو معلوم ہوا کہ یہ جائز و مشروع ہے۔ امام ابو حنیفہ و مالک استدلال پیش کرتے ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین کے تعامل سے کہ اس وقت بہت سے صحابہ نے کا بلادِ بعیدہ میں انتقال کیا مگر کسی پر غائبانہ نماز نہیں پڑھی گئی۔ نیز نماز کیلئے میت کا سامنے ہونا ضروری ہے لہٰذا غائبانہ نماز مشروع نہ ہونا چاہیے۔

جواب: اور نجاشی پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو غائبانہ نماز پڑھی اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اس کے ساتھ خاص تھا یہی وجہ ہے کہ اور کسی پر نہیں پڑھی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ غائبانہ نہیں تھی کیونکہ ابن حبان نے عمران بن حصین سے روایت کی کہ وجنازتہ بین یدیہ یعنی اللہ تعالیٰ نے درمیان کے تمام حجابات دور کردیئے اور جنازہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ہوگیا اور یہ حالت دوسرے کسی کو حاصل نہیں ہوسکتی لہٰذا اس سے استدلال کرنا جائز نہیں۔

(۲) **صلوۃ الجنازۃ فی المسجد** : دوسرا مسئلہ صلوۃ الجنازۃ فی المسجد کا تو امام شافعیؒ واحمدؒ واسحاقؒ کے نزدیک مسجد میں نماز جنازہ ادا کرنا جائز ہے۔ بشرطیکہ تلویثِ مسجد کا اندیشہ نہ ہو۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک صلوۃ الجنازۃ فی المسجد جائز نہیں۔ خواہ میت مسجد میں ہو یا باہر۔

امام شافعی واحمد استدلال پیش کرتے ہیں۔ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث سے قالت ماصلی النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی ابنی البیضاء الا فی المسجد رواہ ابو داؤد۔ امام ابو حنیفہ و مالک دلیل پیش کرتے ہیں نجاشی پر نماز پڑھنے کے واقعہ سے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم مصلی میں تشریف لے اگر مسجد میں جائز ہوتی تو اتنی تکلیف گوارہ کرکے باہر نہ جاتے۔ دوسری دلیل حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من صلی علی جنازۃ فی المسجد فلا شئ لہ وفی روایۃ فلا اجرلہ، رواہ ابو داود۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ بخاری شریف میں روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جنازہ کیلئے مسجد کے قریب مستقل جگہ معین کی تھی۔ اگر مسجد میں جائز ہوتا تو پھر مستقل جگہ بنانے کی کیا ضرورت تھی اور مسلمانوں کا تعامل ہمیشہ اسی پر رہا کہ صلوۃ جنازہ

خارج مسجد میں پڑھی جاتی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کے جنازہ پڑھنے کے لئے جب حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے مسجد میں لانے کیلئے کہاتو تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے انکار کیا۔ دلائل ماسبق سے واضح ہو گیا کہ بغیر عذر صلوۃ جنازہ مسجد میں پڑھنا جائز نہیں۔

اب شوافع نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث سے جو دلیل پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ وہ ایک خاص وجہ سے ہوئی۔ چنانچہ علامہ سرخسیؒ فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم معتکف تھے یا بارش کا عذر تھا اور باہر نکلنا مشکل تھا۔ بہر حال یہ ایک خاص واقعہ عام کلی کے مقابلہ میں حجت نہیں ہو سکتا۔

(۳) **تیسرا مسئلہ تکبیرات جنازہ** : کے متعلق ہے تو ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ جنازہ میں چار تکبیرات ہیں۔ ویسے روایات حدیث کے اعتبار سے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے چار سے لے کر نو تک ثابت۔ لیکن آخر میں چار ہی پر امر مستقر ہو گیا اسی لئے ائمہ اربع نے چار ہی کو اختیار کیا چار تکبیرات پر ادلہ حسب ذیل ہیں:

(۱) حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد تمام امت کا تعامل چار پر ہے۔ (۲) طحاوی میں مذکور ہے انہ علیہ السلام صلی العیدین باربع تکبیرات وقال احفظوھن اربع تکبیرات مثل تکبیرات الجنائز (۳) روی الحاکم آخرما کبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی الجنائز اربع تکبیرات۔ وکبر عمر علی ابی بکر اربعاً وکبر ابن عمر علی عمر اربعاً وکبر الحسین علی الحسن اربعاً وکبرا لملائکۃ علی ادم اربعاً۔ (۴) روی البیہقی عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال اٰخر جنازۃ صلی علیھا النبی صلی اللہ علیہ وسلم کبرّ علیھا اربعاً (۵) سب سے اہم دلیل وہ ہے جسکو امام طحاوی نے روایت کی من مراسیل ابراھیم نخعی جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مشورہ کر کے چار تکبیرات پر اتفاق کیا اور اس پر اجماع ہو گیا۔ اور اصحاب حدیث کا اتفاق ہے کہ مراسیل ابراھیم نخعی عن عمر و ابی بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کلھا حجۃ۔ لہٰذا اس سے زائد تکبیرات جو ثابت ہیں ان کو منسوخ قرار دیا جائے گا۔ واللہ اعلم بالصواب

نماز جنازہ میں سورۃ فاتحہ پڑھنے کا مسئلہ

الحدیث الشریف : عَنْ طَلْحَةَ بْنِ عَبْدِ اللهِ قَالَ صَلَّيْتُ خَلْفَ ابْنِ عَبَّاسٍ عَلَى جَنَازَةٍ فَقَرَأَ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ فَقَالَ لِتَعْلَمُوا أَنَّهَا سُنَّةٌ

تشریح: امام شافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک تکبیر اولی میں سورۂ فاتحہ پڑھنا واجب ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور مالک کے نزدیک نہ واجب ہے نہ سنت لیکن علامہ شرنبلالیؒ نے اپنے ایک رسالہ میں لکھا ہے کہ قرأۃ الفاتحہ علی الجنازۃ بنیۃ الثناء مستحب ہے۔ فریق اول دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے اثر سے۔ اور اصحاب حدیث کے نزدیک صحابی کا قول أَنَّهَا سُنَّةٌ حکماً مرفوع ہوتا ہے۔ دوسری دلیل ام شریک کی حدیث ہے قالت امرنا النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان نقرأ علی الجنازہ بفاتحۃ الکتاب، رواہ ابن ماجۃ اور کچھ آثار سے استدلال پیش کرتے ہیں۔

امام ابو حنیفہ ومالک دلیل پیش کرتے ہیں ان تمام احادیث سے جن میں صلوۃ جنازہ میں صرف دعا و ثناء کا ذکر ہے۔ قرأت الفاتحہ کا ذکر نہیں ہے اور اسی پر اکثر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم وتابعین کا تعامل ہے۔ چنانچہ امام مالک فرماتے ہیں کہ قرأۃ الفاتحہ علی الجنازۃ لیس معمول بہ فی بلدنا بحال۔ نیز کوفہ میں بھی معمول بہ نہیں تھا حالانکہ یہی دونوں شہر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم وتابعین کے مرکز علم تھے۔

امام شافعی وغیرہ نے ابن عباس کے اثر سے جو دلیل پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ یہ اثر دو وجہ سے ہمارے خلاف حجت نہیں ہو سکتا ایک تو یہ ہے کہ خود ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ایک دوسرا اثر ہے کہ صلوۃ جنازہ دعا ہے۔ لہٰذا اس میں قرأت کا سوال پیدا نہیں ہوتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ جو فرمارہے ہیں من السنۃ اس سے یہ مراد نہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی سنت ہے اسلئے کہ امام شافعی نے کتاب الام میں لکھا ہے بعض وقت صحابی من السنۃ کہہ دیتے ہیں اور اس سے سنت استنباطی مراد ہوتی ہے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی سنت مراد نہیں ہوتی اور اس مسئلہ میں کوئی مرفوع حدیث ثابت نہیں۔ اور جن صحابہ سے قرأت فاتحہ ثابت ہے وہ سب بطور دعا وثناء کے ہیں بطور قرأت نہیں۔ کما قال الامام الطحاوی اور یہ ہمارے نزدیک جائز ہے۔ (تنبیہ) جنازہ کے مسائل میں حنفیہ کے ساتھ مالکیہ ہیں سوائے دو ایک مسئلہ ہیں اور امام شافعیؒ ایک طرف ہیں۔ اور امام احمد درمیان میں ہیں۔

نماز جنازہ میں امام کہاں کھڑا ہو

الحدیث الشریف: عَنْ سَمُرَةَ بْنِ جُنْدُبٍ . . . رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى امْرَأَةٍ مَاتَتْ فِي نِفَاسِهَا فَقَامَ وَسَطَهَا

تشریح: لفظ وسط اگر بسکون السین ہو تو دو طرف کے درمیان کسی بھی جگہ پر اطلاق ہوتا ہے اور اگر بفتح السین ہو تو ٹھیک درمیان پر اطلاق ہوتا ہے اسی لئے کہا جاتا ہے الساکن متحرک والمتحرک ساکن۔

پھر امام کے موقف میں اختلاف ہو گیا۔ تو عینی وغیرہ نے کہا کہ اس میں اتفاق ہے کہ امام جنازہ کے بالکل متصل کھڑا نہ ہو بلکہ کچھ فاصلہ پر رہنا چاہیے۔ پھر امام شافعی واحمد فرماتے ہیں کہ مرد کے سر کے برابر کھڑا ہونا چاہئے اور عورت کے وَسَط یعنی کمر کے برابر کھڑا ہونا چاہیے اور احنافؒ کے نزدیک دونوں کے سینے کے برابر کھڑا ہونا چاہیے۔ امام مالک کے نزدیک مرد کے وسط میں اور عورت کے منکبین کے برابر کھڑا ہونا چاہیے۔ امام شافعی واحمد دلیل پیش کرتے ہیں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیثؒ سے انه قام عند رأس الرجل . . . . . . ثم جئیت المرأۃ الانصاریہ فقام النبی عند عجیزتھا، رواہ ابوداؤد۔

دوسری دلیل سمرہ کی مذکورہ حدیث جس میں وَسَطَهَا کا لفظ ہے۔ امام مالکؒ صرف قیس سے استدلال کرتے ہیں کہ ایسی صورت میں زیادہ تستر ہوتا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کا استدلال یہ ہے کہ جنازہ کی نماز بطور سفارش پڑھی جاتی ہے اور سینہ محل قلب ہے اور اسی میں نور ایمان ہے لہٰذا اسی کے برابر کھڑا ہونا چاہئے اور وسط والی روایت کا جواب یہ ہے کہ اس کو ساکن پڑھا جائے کہ مطلق درمیان کا حصہ ہے۔ اور وہ سینہ بھی ہے۔ نیز امام ابو حنیفہؒ سے امام شافعیؒ کے مانند ایک روایت ہے لہٰذا جواب دینے کی ضرورت ہی نہیں۔ امام مالکؒ کا جواب یہ ہے کہ احادیث مرفوعہ کے مقابلہ میں قیاس معتبر نہیں۔

شہید پر جنازہ کی نمازپڑھی جائے گی یا نہیں؟

الحدیث الشریف: عَنْ جَابِرٍ أَنَّ . . . . . . وَأَمَرَ بِدَفْنِهِمْ بِدِمَائِهِمْ وَلَمْ يُصَلِّ عَلَيْهِمْ وَلَمْ يُغَسَّلُوا

تشریح: شہداء پر صلوۃ جنازہ پڑھنے کے بارے میں اختلاف ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نہیں پڑھی جائے گی۔ نہ وجوباً اور نہ استحباباً۔ البتہ امام مالک ذرا تفصیل کرتے ہیں کہ اگر حملہ کفار کی طرف سے ہو تو نہیں پڑھی جائے گی اور اگر مسلمان کی طرف سے حملہ ہو تو پڑھی جائیگی احناف کے نزدیک شہدا پر وجوباً نماز پڑھی جائیگی۔ ائمہ ثلاثہ حدیث مذکور سے استدلال کرتے ہیں کہ

شہداء احد پر نماز نہیں پڑھی گئی۔ نیز قیاس پیش کرتے ہیں کہ صلوۃ جنازہ شفاعت و مغفرت کیلئے ہوتی ہے اور شہداء کو اسکی ضرورت نہیں۔ کیونکہ حدیث میں ہے السیف محاء للذنوب۔ لہٰذا جیسا وہ غسل سے مستغنی ہیں اسی طرح نماز سے بھی مستغنی ہیں۔ نیز قرآن کریم میں ان کو احیاء کہا گیا اور نماز مُردوں پر ہوتی ہے، زندوں پر نہیں۔

احناف کے پاس اس سلسلہ میں تقریباً سات حدیثیں موجود ہیں جن میں سے بعض موصول ہیں اور بعض مرسل۔ (۱) عقبہ ابن عامر کی حدیث ہے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم خرج یوماً فصلی علی اهل احد صلوته علی المیت رواه البخاری۔ (۲) عن ابن عباس قال اتی بقتلی احد النبی صلی الله علیه وسلم یوم احد فجعل یصلی علی عشرة عشرة وحمزة کما هو، رواه ابن ماجه۔ (۳) عن ابن عباس قال امر النبی صلی الله لحمزة فسجی ببردة ثم صلی علیه ثم اتی بالقتلی فوضعوا الی حمزة فصلی علیهم وعلیه معهم حتی صلی علیه ثنتین وسبعین مرة، رواه ابن هشام فی کتابه (۴) شداد بن الهاد کی حدیث ہے کہ ایک اعرابی آکر مسلمان ہوا اور جہاد میں شریک ہو کر شہید ہو گیا تو آپ ﷺ نے اس پر نماز پڑھی۔ رواہ النسائی۔ (۵) واقدی نے فتوح شام کے بارے میں روایت کی کہ اس میں ایک سو تیس مسلمان شہید ہو گئے تو حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے تمام ساتھیوں کو لے کر نماز پڑھی اور ان کے ساتھ تقریباً نو ہزار صحابی و تابعین تھے۔ انہوں نے لَمْ یُصَلِّ عَلَیْهِمْ سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ لم یصل علیهم کما صلی علی حمزة رضی اللہ عنہ کہ ہر ایک پر ایک بار نماز پڑھی اور حمزہ پر بار بار پڑھی۔ یا ہماری احادیث مثبِتہ ہیں اور انکی حدیث منفی والترجیح للمثبت۔ انکے قیاس کا جواب یہ ہے کہ صلوۃ جنازہ صرف مغفرت کیلئے پڑھی نہیں جاتی بلکہ رفع درجات کیلئے بھی پڑھی جاتی ہے اور کبھی اپنے نفع کیلئے بھی پڑھی جاتی ہے۔ جیسا کہ بچوں پر نماز پڑھی جاتی ہے حالانکہ ان کا کوئی گناہ نہیں اور نبی کریم ﷺ پر نماز پڑھی گئی حالانکہ وہاں گناہ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے۔ باقی ان کو جو احیاء کہا گیا وہ احکام اخروی کے اعتبار سے جیسا کہ فرمایا گیا اَحْیَآءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ یُرْزَقُوْنَ لیکن احکام دنیا کے اعتبار سے وہ بھی مردے ہیں اسی لئے بھی تو ان کا مال میراث میں تقسیم کر دیا جاتا ہے اور ان کی بیویوں کی دوسری جگہ شادی دی جاتی ہے۔ اور صلوۃ جنازہ احکام دنیا میں سے ہے لہٰذا ان پر نماز پڑھی جائے گی۔ واللہ اعلم بالصواب

ناتمام بچے کا جنازہ ہوگا یا نہیں؟

الحدیث الشریف: عَنِ الْمُغِیْرَةِ بْنِ شُعْبَةَ...... وَالسَّقْطُ یُصَلّٰی عَلَیْهِ وَیُدْعٰی لِوَالِدَیْهِ بِالْمَغْفِرَةِ وَالرَّحْمَةِ

تشریح: علامہ عینی فرماتے ہیں کہ اگر جنین پر چار ماہ نہ گزرے بلکہ اس پہلے حمل ساقط ہو گیا تو بالاجماع اس پر نماز نہیں پڑھی جائے گی۔ اور اگر بعد میں ساقط ہوا تو اس میں اختلاف ہے چنانچہ امام احمد و اسحاق کے نزدیک چار ماہ کا بچہ پیدا ہو کر مر گیا تو اس پر نماز پڑھی جائے گی۔ لیکن امام ابو حنیفہ و شافعی کے نزدیک جب تک بچہ پر آثار حیٰوۃ ظاہر نہ ہوں کر مر جائے اس وقت اس پر نماز نہیں پڑھی جائے گی۔ امام احمد و اسحاق دلیل پیش کرتے ہیں حضرت مغیرہ بن شعبہ کی حدیث سے انه علیه السلام قال الطفل یصلی علیه (رواہ الترمذی والنسائی)۔ دوسری دلیل حدیث مذکور ہے السقط یصلی علیه

یہ حدیثیں مطلق اور عام ہیں۔ علامت حیٰوۃ وغیرہ کی قید نہیں۔ امام ابو حنیفہ و شافعی کی دلیل حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے انه علیه السلام قال الطفل لا یصلی علیه حتی یستهل (اخرجه الترمذی)۔

یہاں استہلال سے آثار حیٰوۃ معلوم ہونا مراد ہے۔ تو معلوم ہوا کہ جب تک آثار حیٰوۃ معلوم نہ ہوں نماز نہیں پڑھی جائے گی۔
امام احمد و اسحاق کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ مطلق اور مقید میں تعارض ہو جائے تو مقید مقدم ہو گا یا مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا۔

الحدیث الشریف: وَعَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَالِمٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: رَأَيْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَبَا بَكْرٍ وَعُمَرَ يَمْشُونَ أَمَامَ الْجَنَازَةِ

تشریح: امام شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک جنازہ کے آگے چلنا افضل ہے۔ احناف کے نزدیک پیچھے چلنا افضل ہے۔ امام مالک کے نزدیک اگر راکب ہو تو پیچھے چلنا افضل ہے اور اگر ماشی ہے تو آگے چلنا افضل ہے۔ امام شافعی و احمد کی **دلیل** ابن عمر رضی اللہ عنہ کی مذکور حدیث ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور صدیق اکبر اور عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما جنازہ کے آگے چلتے تھے۔ **دوسری دلیل** حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یمشی امام الجنازۃ وابوبکر وعمر و عثمان رواہ الترمذی۔ **تیسری دلیل** عن زیاد بن قیس قال اتیت المدینۃ فرأیت اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم یمشون امام الجنازۃ رواہ البیہقی۔ **چوتھی دلیل** عقلی پیش کرتے ہیں کہ میت کیلئے لوگ شفعاء بن کر جاتے ہیں لہٰذا میت جو مجرم ہے اس کو آگے نہ رکھنا چاہیے تاکہ حاکم اس کو دیکھ کر غضبناک نہ ہو جائے۔
امام مالکؒ کی دلیل مغیرہ بن شعبہ کی حدیث ہے کہ الراکب یمشی امام الجنازۃ والماشی حیث شاء (رواہ ابن ماجہ والترمذی)۔
احناف کی دلیل صحیحین کی وہ احادیث ہیں جن میں اتباع الجنائز کے الفاظ آئے ہیں یہ اس وقت ہو سکتا ہے جبکہ پیچھے چلیں جیسے من اتبع جنازۃ مسلم، من اتبع جنازۃ۔ **دوسری دلیل** حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم الجنازۃ متبوعۃ ولیس معھا من تقدمھا رواہ الترمذی۔
نیز قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے تاکہ مردہ کو بار بار دیکھ کر عبرت حاصل ہو اور اگر کسی خدمت کی ضرورت ہو تو کر سکے۔ بخلاف آگے چلنے کے یہ دونوں حاصل نہیں ہوں گے۔ امام شافعیؒ و احمدؒ کی پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ اسکے مرسل و متصل ہونے میں اختلاف ہے۔ امام نسائیؒ نے مرسل کو ترجیح دی اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے نزدیک مرسل حجت نہیں ہے دوسری دلیل حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ امام ترمذی نے کہا کہ سالت محمدا عن ھذا الحدیث فقال خطاء۔ اگر صحیح مان لیں تو حضرت علی رضی اللہ عنہ کی زبان سے اسکا جواب سن لیجئے مصنفہ ابن ابی شیبہ میں عبدالرحمن بن ابزی کی روایت ہے کہ ایک جنازہ میں ہم جا رہے تھے حضرت صدیق اکبر اور عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما آگے چل رہے تھے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ پیچھے میں نے ان سے پوچھا کہ کیا بات ہے وہ حضرات آگے چل رہے ہیں اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پیچھے۔ تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جواب دیا کہ وہ حضرات بھی جانتے ہیں کہ پیچھے جانا افضل ہے لیکن لوگوں کے آسانی کیلئے آگے چل رہے ہیں۔ تو حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور ابو بکر اور عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما افضلیت کی بنا پر آگے نہیں چلے۔ بلکہ تیسیر أللناس آگے گئے۔ انہوں نے عقلی دلیل جو پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ میت بطور ھدیہ دربار خداوندی میں پیش کیا جاتا ہے لہٰذا اس کو آگے دینا چاہیے اور مجرم قرار دینے میں اس پر بد ظنی ہے۔ وھو ممنوع بہر حال دلائل

ماسبق سے واضح ہو گیا کہ جنازہ کے پیچھے جانا افضل ہے۔

بَابُ دَفْنِ الْمَیِّتِ (تدفین کا بیان)

الحدیث الشریف: عَنْ عَامِرِ بْنِ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ قَالَ فِي مَرَضِهِ الَّذِي هَلَكَ فِيهِ: أَلْحِدُوا لِي لَحْدًا، وَانْصِبُوا عَلَى اللَّبِنَ نَصْبًا، كَمَا صُنِعَ بِرَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

تشریح: لحد کہا جاتا ہے ھو الشق المائل فی القبر اور سیدھا نیچے کی طرف کھودنا شق ہے۔ امام نووی فرماتے ہیں کہ شق اور لحد دونوں قسم کی قبر جائز ہے۔ لیکن اگر زمین سخت ہو تو لحد افضل ہے۔ اور اگر نرم ہو کہ ٹوٹ جانے کا اندیشہ ہو تو شق افضل ہے۔ اسلئے کہ نبی کریم ﷺ کی قبر کھودنے کیلئے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے مشورہ کیا کہ لحدی قبر کھودنے والا اور شق قبر کھودنے والا میں سے جو آجائے وہ کھودلا تو معلوم ہوا کہ دونوں جائز ہیں۔ اور بعض نے جو شق کو مکروہ کہا وہ صحیح نہیں ہے اللحد لنا والشق لغیرنا کے معنی مسلمان وغیر مسلمان نہیں ہے بلکہ لنا سے لاھل ملکنا اور لغیرنا سے لغیر ملکنا مراد ہے۔

قبر میں کپڑا بچھانے کا حکم

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: جُعِلَ فِي قَبْرِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَطِيفَةٌ حَمْرَاء

تشریح: یہ وہ چادر تھی جس کو حضور ﷺ پہنتے اور بچھاتے تھے اور آپ ﷺ کے مولی شقران نے آپ ﷺ کی قبر میں بچھادی تھی۔ لیکن ائمہ کرام کے نزدیک چادر دینا مکروہ ہے۔ جیساکہ ترمذی میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کرہ ان یلقی تحت المیت فی القبر شئی، اور حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ نے فرمایا لا تجعلوا بینی وبین الارض شئیا (شرح المنية) اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں کسی سے چادر بچھانا ثابت نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ یہ جائز نہیں۔ اب حضور ﷺ کی قبر مبارک میں جو چادر بچھانا ثابت ہے۔ اسکے مختلف جوابات دیے گئے: (۱) علامہ سیوطی فرماتے ہیں کہ یہ آپ ﷺ کے ساتھ خاص تھا۔ ایسا ہی دار قطنی نے کہا۔ (۲) علامہ تورپشتی فرماتے ہیں کہ جیساکہ حضور ﷺ بعض احکام دنیا میں ممتاز تھے اسی طرح بعض احکام موت میں بھی ممتاز تھے چنانچہ حدیث شریف میں ان اللہ حرم علی الارض ان تأکل اجساد الانبیاء۔ (۳) سب سے صحیح بات یہ ہے کہ وہ چادر دفن سے پہلے نکال لی گئی تھی، کما قال ابن عبد البر فی الاستیعاب اور حافظ عراقی نے ایک بیت میں اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔ فرشت فی قبرہ قطیفة وقیل اخرجت ھذا اثبت

قبر کو اونٹ کے کوہان کی مانند بنانا

الحدیث الشریف: عَنْ سُفْيَانَ التَّمَّارِ: أَنَّهُ رَأَى قَبْرَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُسَنَّمًا

تشریح: مسنّم کہا جاتا ہے اونٹ کے کوہان کا مانند درمیان میں کچھ اونچا کرنا۔ اور مسطح کہا جاتا ہے چار گوشہ کرکے برابر بنانا تو امام شافعی کے نزدیک قبر کو مسطح بنانا اولی ہے اور زمین سے ایک بالشت اونچا بنائے۔ امام ابو حنیفہ احمد و مالک کے نزدیک مسنم بنانا اولی ہے۔ امام شافعی کی دلیل ابو الھیاج اسدی کی حدیث ہے قال قال لی علی الا أبعثک علی ما بعثنی علیه النبی صلی الله علیه وسلم ان لا تدع قبرا مشرفا الا سویته، رواہ مسلم۔ تو یہاں اونچی قبر کو برابر کرنے کا حکم کیا دوسری دلیل قاسم بن محمد کی

روایت ہے۔قال دخلت علی عائشة فقلت یا اماه. . . فکشفت لی عن ثلاثة قبور لا مشرفة ولا لاطئة مبطوحة ببطحاء العرصة(رواہ ابو داؤد) تو اس سے مسطح ہونا ثابت ہوا۔

امام ابو حنیفہؒ وغیرہ کی دلیل مذکورہ حدیث ہے کہ آپ ﷺ کی قبر مبارک مسنم تھی۔ نیز مصنفہ ابن ابی شیبہ میں یہ زیادت بھی ہے کہ وقبر ابی بکر و عمر مسنمین۔امام شعبی فرماتے ہیں رأیت قبور شهداء احد مسنمة۔

شوافع نے جن احادیث سے استدلال کیا ان سے مسنم کی نفی نہیں ہوتی اسلئے کہ وہاں زیادہ بلندی کی نفی ہے اسی طرح حضرت علی رضی اللہ عنہ کو جو فرمایا تھا کہ بلند قبروں کو برابر کر دو وہاں زیادہ بلند قبر مراد ہے۔اور حضور ﷺ کی قبر کے متعلق جو کہا گیا کہ لا مشرفة وہاں بھی یہی مراد ہے۔اس کی دلیل یہ ہے کہ متصل جملۂ ولا لاطئة بالارض ہے کہ بالکل زمین کے برابر نہیں ہے اور ہم یہی کہتے ہیں۔

الحدیث الشریف : عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: سُلَّ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ قِبَلِ رَأْسِهِ

تشریح: آہستہ آہستہ کھینچنے کو اسلال کہا جاتا ہے۔یہاں اسکی دو صورت ہیں ایک یہ ہے کہ جانب جنوب میں مردہ کو لا کر پہلے سر کو داخل کر کے کھینچ کر شمال کی طرف لے جائے اور دوسری صورت ہے کہ مردہ قبر کی جانب شمال کی طرف لے جائے اور پیر کو داخل کر کے جنوب کی طرف لے جائے۔ تو امام شافعی کے نزدیک مردہ کو قبر میں داخل کرنے کیلئے اسلال اولی ہے۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک قبلہ کی جانب سے داخل کرنا اولی ہے۔امام شافعی حدیث مذکور سے دلیل پیش کرتے ہیں کہ حضور ﷺ کو قبر میں اسلال کر کے داخل کیا گیا تو معلوم ہوا کہ یہی صورت افضل ہے۔

امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے انه علیه السلام دخل قبراً لیلا فالل سراج فاخذ من قبل القبلة رواہ الترمذی۔دوسری دلیل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کان النبی صلی الله علیه وسلم وابو بکر و عمر یدخلون المیت من قبل القبلة رواہ الطبرانی۔ نیز جانب قبلہ معظم ہے لہٰذا اسی جانب سے داخل کرنا افضل ہوگا۔

امام شافعی کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ حضور ﷺ کی قبر دیوار کے متصل تھی اس لئے قبلہ کی جانب داخل کرنا ممکن نہ تھا اس لئے اسلال کیا گیا۔ لہٰذا اس سے استدلال تام نہیں۔

بَابُ الْبُكَاءِ عَلَى الْمَيِّتِ (میت پر رونے کا بیان)

میت پر چیخنا چلانا منع ہے

الحدیث الشریف : عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ . . . وَإِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ

تشریح: اپنے خویش و اقارب یا کسی متعلق کی موت کے بعد غمگیں ہونا اور آنکھ سے آنسو بہانا جائز بلکہ سنت ہے کیونکہ یہ محبت اور رحمت کی دلیل ہے اور نبی کریم ﷺ سے یہ ثابت ہے کہ اپنے فرزند ارجمند حضرت ابراھیم کے انتقال کے بعد روئے اور غمگیں ہو کر فرمایا انا بفراقک لمحزونون یا ابراھیم۔ اسی طرح دوسرے متعلقین کے انتقال کے بعد آپ ﷺ غمگیں ہوئے اور آنکھ سے آنسو بہائے لہٰذا یہ سنت ہوگا لیکن نوحہ جائز نہیں یعنی زبان سے پکار پکار کر اور ہاتھ سے پیٹ کر رونا اس کی ممانعت آئی ہے اور اس کو شیطان کی طرف سے کہا گیا جیسا کہ حدیث میں ہے۔ ان اللہ لا یعذب بدمع العین ولا بحزن

القلب ولکن یعذب بھذا او اشار الی لسانہ۔ متفق علیہ

اب اس میں بحث ہوئی کہ اس قسم کے نوحہ کے سبب مردے کو کوئی عذاب ہوگا یا نہیں تو ظاہر حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ سے دوام ہوتا ہے کہ مردہ کو عذاب ہوگا کہ إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ۔ لیکن حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ یہ حدیث ایک خاص واقعہ کے بارے میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ایک کا میت یہودی پر گزر رہے تھے اور اسکے اہل اس پر رو رہے تھے اس وقت آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ یہ لوگ اس پر رو رہے ہیں حالانکہ اس پر عذاب ہو رہا ہے البتہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا آیت قرآنی وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ أُخْرَىٰ سے تعارض پیدا کرتی تھی اسلئے یہ حدیث عام نہیں ہے رواۃ نے عام بنا دیا یہ غلط ہے لیکن بہت سے اصحابِ حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی اس تغلیط کو تسلیم نہیں کرتے کیونکہ اس حدیث کے راوی صرف حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نہیں ہیں بلکہ بعض کبار صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم ہیں۔ لہٰذا اس حدیث کی ایسی شرح ہونی چاہیے جس سے آیت سے تعارض ختم ہو جائے۔ تو اس کی بہت سی شرح کی گئی یہاں بطور نمونہ کچھ بیان کیا جاتا ہے:

(۱) امام بخاریؒ نے یہ شرح کی کہ میت کو عذاب اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ میت نوحہ کی وصیت کر کے جائے یا وہ اپنی زندگی میں نوحہ سے راضی ہو یا زندگی میں وہ جانتا تھا کہ میرے بعد مجھ پر نوحہ کیا جائے گا لیکن مرتے وقت اس نے منع نہیں کیا اس لئے یہاں جو گناہ ہو رہا ہے یہ میت کے فعل سے ہے لہٰذا اپنے گناہ کے سبب عذاب ہو رہا ہے لہٰذا لَا تَزِرُ الخ کا خلاف نہیں اور اگر اس نے مرتے وقت منع کیا تھا تو اس کو عذاب نہیں ہوگا۔

(۲) علامہ ابن حزم نے یہ شرح کی کہ مرنے کے بعد میت کے ان برے اوصاف وافعال کو یاد کر کے روتے ہیں جن کی وجہ سے مردہ کو عذاب دیا جا رہا اور فرشتے کہتے رہتے ہیں کیا تو ایسا ظالم وڈا کو تھا جو یہ لوگ رو رہے ہیں۔

(۳) بعض نے کہا کہ یہاں عذاب سے توبیخ الملائکۃ مراد ہے۔

(۴) بعض نے کہا کہ یہاں میت سے قریب الموت مراد ہے کہ اس کے پاس رونے سے اس کو عذاب وتکلیف ہوتی ہے لیکن سب سے اچھی شرح وہی ہے جس کو امام بخاری نے بیان کی۔

بَابُ زِيَارَةِ الْقُبُوْرِ (قبروں کی زیارت کرنے کا بیان)

ابتداء میں لوگ نئے نئے مسلمان تھے اور ابھی ابھی بت پرستی چھوڑ کر آئے تھے بنابریں زیارت قبور سے منع فرمایا تاکہ انکو بت پرستی سے نفرت ہو جائے بعد میں یہ حکم منسوخ ہو گیا کیونکہ اس سے رقت قلب پیدا ہوتی ہے اور موت یاد آتی ہے۔ اب اس میں بحث ہوئی کہ اس کی حیثیت کیا ہے۔ تو ابن حزم نے کہا کہ عمر رضی اللہ عنہ میں ایک مرتبہ بھی زیارت قبور کرنا واجب ہے۔ کیونکہ بریدہ کی حدیث ہے۔ نھیتکم عن زیارۃ القبور فزوروھا یہاں امر کا صیغہ ہے جو وجوب کا تقاضا کرتا ہے۔ لیکن جمہور کے نزدیک زیارت قبور مستحب ہے کیونکہ نہی کے بعد جو امر آتا ہے اس سے صرف اباحت ثابت ہوتی ہے وجوب ثابت نہیں ہوتا اور زیارت کے آداب یہ ہیں کہ مردہ کے چہرہ کا استقبال کر کے قبلہ کو پیچھے رکھ کر دعا اور استغفار کیا جائے اور اس سے استمداد نہ کیا جائے اور قبر کو نہ ہاتھ سے مسح کرے اور نہ بوسہ دے۔ اور سب سے افضل وقت جمعہ کی صبح کا وقت ہے۔

پھر عورتوں کیلئے زیارت کے بارے میں دو قول ہیں بعض کے نزدیک مکروہ ہے جیسا کہ ترمذی کی حدیث ہے۔ حضرت

ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی لعن زوارات القبور اور بعض کے نزدیک عورتوں کے لئے بھی جائز ہے بشرطیکہ آداب کالحاظ کرتے ہوئے بغیر جزع فزع کرے اور لعنت کی حدیث ممانعت زیارت کی حدیث کے زمانہ میں ہے اور جب ممانعت ختم ہو گئی اور اجازت دے دی گئی تو عورتیں بھی اجازت میں شامل ہو گئیں اور لعنت بھی ختم ہو گئی۔

هٰذا ختم كتاب الصلوة بتوفيق الله تعالى وعونه وارجو ان يوفقني الاتمام للتقرير المليح لمشكوة المصابيح

المعروف بدرس مشكوة

کتاب الزکاۃ (زکوۃ کا بیان)

چونکہ قرآن و حدیث میں صلوٰۃ کے بعد زکوٰۃ کا ذکر آتا ہے جیسے اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتُوا الزَّکٰوۃَ ، اِقَامِ الصَّلٰوۃِ وَاِیْتَآءِ الزَّکٰوۃِ وغیرہ۔ بنابریں محدثین کرام وفقہاء عظام عام طور پر نماز کے بعد ہی زکوٰۃ کا ذکر کرتے ہیں، اتباعاً للقران والحدیث

زکوۃ کے معنی: لغت میں زکوۃ کے بہت معانی آتے ہیں۔ لیکن علامہ ابن دقیق العید رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اکثر لغت میں دو معنی پر مستعمل ہوتی ہیں اول بمعنی نماء یعنی بڑھنا جیسے کہا جاتا ہے زکی ''الزرع اذا نما''۔ دوسرے بمعنی طہارت جیسے قَدْ اَفْلَحَ مَنْ تَزَکّٰی۔ زکوۃ الارض ییبسھا اور شرعی معنٰی کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ زکوۃ دینے سے مال بڑھتا ہے ایسا ہی مال پاک ہو جاتا ہے اور نفس معاصی و بخل سے پاک ہوتا ہے اور شرع میں زکوۃ کی تعریف یہ ہے کہ

تملیک جزء معین من مال عیّنہ الشرع من مسلم فقیر غیر ھاشمی ولا مولاہ مع قطع المنفعة عن المملک من کل وجه للہ تعالی کما فی الدر المختار والعمدة۔

زکوۃ بھی صلوۃ کے مانند فرض قطعی ہے اس کا منکر کافر ہے کمافی فتح الباری۔ فرضیتِ زکوۃ کے وقت کے بارے میں کچھ اختلاف ہے چنانچہ ابن خزیمہ فرماتے ہیں کہ ہجرت سے پہلے زکوۃ فرض ہوئی لیکن جمہور کے نزدیک فرضیتِ زکوۃ بعد الہجرت ۲ھ میں فرضیتِ رمضان کے ذرا بعد ہوئی کمافی الدر المختار۔ اگرچہ ۱۔ ۲ ہجری میں فرض ہونے کے اقوال بھی موجود ہیں۔

حضرت شاہ صاحبؒ کی تحقیق یہ ہے کہ زکوۃ، صوم، جمعہ اور عیدین کی فرضیت ہجرت سے پہلے مکہ ہی میں ہو چکی تھی۔ البتہ ان کی تفصیلات اور عملی نفاذ مدینہ میں ہوئی شاہ صاحبؒ کی تحقیق سے تمام مختلف اقوال میں تطبیق ہو جاتی ہے۔

زکوۃ مالداروں سے لیکر غرباء کو دی جائے

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ . . . فَادْعُهُمْ إِلٰی شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰہُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللّٰہِ. فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذٰلِكَ. فَأَعْلِمْهُمْ أَنَّ اللّٰہَ قَدْ فَرَضَ عَلَیْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ الخ

تشریح: چونکہ یہاں ظاہری حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان لانے کے بعد فروعاتِ ایمان کا حکم ہے بنابریں کفار مخاطبین بالاحکام نہیں ہیں۔ اس مسئلہ کے اندر علماء کے درمیان مشہور اختلاف ہے اور اس میں بڑی تفصیل ہے۔ اسکے بعض اجزاء متفق علیہا ہیں اور بعض مختلف فیہا ہیں۔ اس میں سب کا اتفاق کہ کفار مخاطب بالایمان و عقوبات ہیں نیز اس میں بھی اتفاق ہے کہ وہ معاملات کا مخاطب ہیں اس میں بھی اتفاق ہے کہ کافر پر ایمان لانے کے بعد حالتِ کفر کی نمازوں کی قضاء لازم نہیں۔ اختلاف صرف عبادات کے بارے میں ہے تو مالکیہ و شافعیہ کے نزدیک کفار، عبادات کے بھی مخاطب ہیں اور اس کا مطلب یہ ہے کہ قیامت میں ان کو ترکِ عبادات پر مزید عذاب دیا جائے گا۔ یہ مطلب نہیں کہ بغیر ایمان کے عبادات ادا کرنے سے صحیح ہو جائے گی۔ احناف کے تین اقوال ہیں اول عراقیین کا قول، وہ مثل شوافع ومالکیہ ہے۔ دوسرا قول مشائخ ماوراء النہر کا وہ فرماتے ہیں کہ کفار فروعات کے اعتقاد کا مخاطب ہیں اداء کے مخاطب نہیں ہیں۔ سو ان کو صرف ترکِ اعتقاد العبادات پر عذاب دیا جائے گا۔ ترکِ اداء پر عذاب نہیں ہو گا۔ تیسرا قول علماء ماوراء النہر کے بعض مشائخ کا وہ فرماتے ہیں کہ کفار مطلقاً عبادات کا مخاطب نہیں نہ اعتقاداً نہ اداءً۔ لہٰذا ان کو صرف ترکِ ایمان پر عذاب ہو گا۔ صاحبِ بحر الرائق نے پہلے قول کو مختار قرار دیا ہے اور حضرت شاہ صاحبؒ نے بھی اسی کو راجح قرار دیا ہے دوسرے اور تیسرے قول والوں کے پاس قرآن وحدیث سے کوئی

دلیل قوی نہیں ہے۔ صرف حدیثِ مذکور کے ظاہر سے دلیل پیش کرتے ہیں کہ یہاں آپ ﷺ نے ایمان کے بعد احکام کی دعوت کا حکم فرمایا۔ دوسری دلیل قیاس سے پیش کرتے ہیں کہ کفار اگر فروع کا مخاطب ہوں تو ان کے ادا کرنے سے صحیح ہونا چاہیئے تھا حالانکہ بلاایمان اداءِ عبادات صحیح نہیں۔ لہٰذا کا مکلف بالفروع ہونا درست نہیں اور مشائخ عراق من الحنیفہ وشوافع و مالکیہ دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی آیات سے (۱) وَوَيۡلٌ لِّلۡمُشۡرِكِيۡنَ ۝ الَّذِيۡنَ لَا يُؤۡتُوۡنَ الزَّكٰوةَ (۲) فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلّٰى (۳) مَا سَلَكَكُمۡ فِىۡ سَقَرَ ۝ قَالُوۡا لَمۡ نَكُ مِنَ الۡمُصَلِّيۡنَ ۝

اگر کفار مخاطب بالفروع نہ ہوتے تو نماز نہ پڑھنے اور زکوۃ نہ دینے پر عذاب کا ذکر نہ ہوتا۔ تو معلوم ہوا کہ کفار مخاطب بالفروع ہیں۔ فریق مخالف نے جو حدیثِ مذکور سے دلیل پیش کی، اسکا جواب یہ ہے کہ یہاں تدریجی طور پر آہستہ آہستہ دعوت دینا مراد ہے تاکہ ان پر دشواری نہ ہو اور تعمیل کرنا آسان ہو۔ قیاس کا جواب یہ ہے کہ ان فروع کی صحت موقوف ہے ایمان پر جیسا کہ جنبی آدمی صلوۃ کا مکلف ہے لیکن بشرطِ ازالۂ حدث، بغیر ازالۂ حدث نماز صحیح نہیں ہو گی لیکن مکلف ہے۔ اسی طرح کافر مکلف بالفروع ہے۔ لیکن بشرط ازالہ کفر، بغیر اس کے نماز صحیح نہیں ہو گی مگر مکلف رہے گا۔

تُؤۡخَذُ مِنۡ أَغۡنِيَائِهِمۡ فَتُرَدُّ فِيۡ فُقَرَائِهِمۡ: حدیث ہذا سے علامہ ابن الہمامؒ نے احناف کی طرف سے اس مسئلہ پر استدلال کیا کہ قرآن کریم میں ایتاءِ زکوۃ کیلئے جو اصناف ذکر کئے گئے ان میں سے کسی ایک صنف کو زکوۃ دیدینے سے زکوۃ ادا ہو جائے گی سب کو دینا ضروری نہیں۔ نیز دوسری دلیل یہ ہے کہ اس کے بعد حضور ﷺ کے پاس زکوۃ کا مال آیا تو آپ ﷺ نے فقراء کے علاوہ صرف ایک صنف مؤلفۃ القلوب کو دیا۔ کما فی العینی و نصب الرایہ۔

یہی امام مالکؒ و احمدؒ و جمہور کا مذہب ہے۔ بخلاف شوافع کے، وہ فرماتے ہیں کہ ہر صنف سے کم سے کم تین افراد کو دینا ضروری ہے۔ اصل میں شوافع حضرات کا تفقہ یہ ہے کہ آیت میں مستحقین زکوۃ کا ذکر ہے۔ اور حنفیہ کا تفقہ یہ ہے کہ آیت میں مصارفِ زکوۃ کا ذکر ہے اور اس کی تائید احادیث سے ہوتی ہے۔ شوافع کی تائید میں کوئی حدیث نہیں ہے۔

یہاں سے ایک دوسرے مسئلہ پر بھی روشنی ڈالی ہے کہ ایک شہر سے دوسرے شہر کی طرف نقل زکوۃ جائز ہے یا نہیں تو ائمہ کرام کے درمیان اختلاف ہے چنانچہ علامہ عینیؒ لکھتے ہیں کہ امام شافعیؒ و مالکؒ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک ایک شہر کی زکوۃ کو دوسرے شہر میں منتقل کرنا جائز نہیں۔ حنفیہ کے نزدیک اگر دوسرے شہر میں اس کے اقرباء ہوں یا وہاں کے لوگ زیادہ محتاج ہو یا طالب علم ہو یا دوسری کوئی مصلحت ہو تو جائز بلکہ اولی ہے اور بلا وجہ ترجیح جائز مع الکراہت ہے۔ فریق اول حدیث مذکور سے استدلال کرتے ہیں کہ تُؤۡخَذُ مِنۡ أَغۡنِيَائِهِمۡ فَتُرَدُّ فِيۡ فُقَرَائِهِمۡ تو صاف حکم دیا گیا کہ جن شہر کے اغنیاء سے زکوۃ لی جائے گی وہ اسی شہر کے فقراء میں تقسیم کیا جائے۔ دوسری دلیل پیش کرتے ہیں ابو داؤد شریف کی ایک حدیث کہ زیاد یا دوسرے کسی امیر نے حضرت عمران حصین رضی اللہ عنہ کو زکوۃ وصول کرنے کے لئے بھیجا تو وہ واپس آئے تو امیر نے دریافت کیا کہ مالِ زکوۃ کہاں؟ تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ ان نے فرمایا کہ کیا مال یہاں لانے کے لئے آپ ﷺ نے مجھے بھیجا تھا؟ ہم نے جہاں سے لیا وہاں ہی تقسیم کر دیا۔ حضور ﷺ کے زمانہ میں ہمارا یہی عمل تھا کہ جہاں سے زکوۃ وصول کی جاتی وہاں کے فقراء پر تقسیم کر دی جاتی۔

حنفیہ کے دلیل یہ ہے کہ تواتراً یہ ثابت ہے کہ نبی کریم ﷺ کی عادتِ مبارک تھی کہ اطرافِ ملک کے اعراب سے زکوۃ کا

مال منگواتے تھے اور فقراء مہاجرین وانصار میں تقسیم کرتے تھے۔
فریق اول کی پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہاں فقراءھم کی ضمیر فقراء مسلمین کی طرف راجع ہے اور یہ عام ہے خواہ اس شہر کے فقراء ہو یا دوسرا شہر کے کما قال العینی۔ دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہ کسی خاص جگہ کے لئے خاص زمانہ پر محمول ہے دلیل تخصیص حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا عام عمل۔ لیکن علامہ عینی لکھتے ہیں کہ اس اختلاف کے باوجود تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ ہر صورت میں فرضیتِ زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی صرف حضرت عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک منتقل کرنے کی صورت میں فرضیت ساقط نہیں ہو گی۔

تنبیہ: **اشکال:** حدیث ہذا میں ظاہراً ایک اشکال ہوتا ہے کہ یہاں صوم وحج کا ذکر نہیں کیا گیا حالانکہ یہ دونوں اس وقت فرض ہو چکے تھے۔ **جواب:** تواس کے مختلف جوابات دیئے گئے۔ (۱) علامہ کرمانیؒ نے فرمایا کہ صوم وحج کبھی کبھی ساقط ہو جاتے ہیں جیسا کہ صوم فدیہ سے ساقط ہو جاتا ہے اور حج دوسرے کے کرنے سے بھی ساقط ہو جاتا ہے۔ بخلاف صلوۃ وزکوٰۃ کے، بغیر ادا کرنے سے ساقط نہیں ہوتے۔ اس لئے شارع علیہ السلام صلوۃ وزکوٰۃ کا زیادہ اہتمام فرماتے ہیں اور قرآن کریم میں بہت تکرار کیا گیا۔ (۲) حضرت شیخ الہندؒ فرماتے ہیں کہ شارع علیہ السلام کی عام عادت یہ ہے کہ جہاں ارکانِ اسلام کا بیان ہوتا ہے وہاں تقصیر نہیں کرتے بلکہ تمام ارکان کو بالاستیعاب بیان فرماتے ہیں اور جہاں دعوت الی الارکان ہوتی ہے وہاں اہم ارکان کے بیان پر اکتفاء کرتے ہیں اور بقیہ کو متفرع کر دیتے ہیں تو حدیثِ ہذا میں چونکہ دعوت کا مسئلہ ہے اسلئے شہادت جو اعتقادی ہے اس کو بیان کیا اور صلوۃ جو عبادت بدنی کا اصل ہے اسکو بیان کیا اور حج چونکہ بدنی ومالی سے مرکب ہے لہٰذا وہ بھی اس میں داخل ہو گیا۔ (۳) ایمان وصلوۃ وزکوٰۃ بہت مشکل ہیں اگر ان کی عادی ہو جائے تو بقیہ پر عمل کرنا آسان ہو جائے گا۔ بنا بریں ان پر اکتفا کیا گیا۔ (۴) حضرت علامہ شبیر احمد عثمانیؒ فرماتے ہیں کہ یہاں تمام ارکان اسلام کا شمار کرنا مقصود نہیں کیونکہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو سب معلوم تھا یہاں دو ایک ذکر کر کے دعوت الی الاسلام کا طریقہ سکھانا مقصود ہے کہ ایک دفعہ بیان نہ کرے بلکہ تدریجاً بیان کرے تاکہ وہ گھبرا نہ جائے اور ماننا آسان ہو۔

مال ہوتے ہوئے زکوۃ ادا نہ کرنا کفران نعمت ہے

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ. قَالَ: بَعَثَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عُمَرَ عَلَى الصَّدَقَةِ... وَأَمَّا خَالِدٌ فَإِنَّكُمْ تَظْلِمُونَ خَالِدًا الخ

تشریح: حضرت خالد رضی اللہ عنہ کے پاس بہت سے گھوڑے اور آلاتِ حرب موجود تھے۔ ساعی نے سمجھا کہ یہ سب برائے تجارت ہیں اسلئے زکوٰۃ طلب کیا حالانکہ انہوں نے ان سب اموال کو فی سبیل اللہ وقف کر دیا تھا اور مالِ موقوفہ پر تو زکوٰۃ نہیں ہے اسلئے نہیں دیا۔ تو ساعی کے اس مطالبہ کو ظلم سے تعبیر کیا گیا۔ دوسرا مطلب یہ ہے کہ جو شخص نفلاً تمام مال کو اللہ کے راستہ میں دے دیا وہ فرض زکوٰۃ سے کیسے منع کر سکتا ہے؟ ضرور تم نے اس پر ظلم کیا ہو گا۔ اس لئے منع کیا کما فی التعلیق والأشعة والعینی، اور بہت سی توجیہات ہیں وامّا العباس فهي علي ومثلها معها۔
اسکا ایک مطلب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دو سال کی زکوٰۃ ایک ساتھ لے لی تھی ساعی کی طلب پر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ اس کی زکوٰۃ مجھے پہنچ گئی۔ دوسرا مطلب یہ ہے کہ عباس رضی اللہ عنہ کو اس وقت تنگی تھی آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے دو سال کی زکوٰۃ مؤخر کرنے پر

التماس کیا تو آپ ﷺ نے منظور کر لیا اور اس کے ذمہ دار ہو گئے اور امام کے لئے کسی مصلحت کی خاطر یہ جائز ہے۔

جلب اور جنب کا مطلب

الحدیث الشریف: عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَیْبٍ . . . عَنِ النَّبِیِّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا جَلَبَ وَلَا جَنَبَ . . . إِلَّا فِی دُوْرِہِمْ

تشریح: جلب کے معنی اپنی طرف کھینچنا اور جنب کے معنی معہود جگہ سے دور ہونا جلب و جنب کی تین صورتیں ہوتی ہیں۔ (۱) ایک صورت زکوۃ میں ہوتی ہے۔ جلب کی صورت یہ ہے کہ زکوۃ وصول کرنے والا کسی جگہ میں آکر ٹھہرتا ہے اور ارباب اموال کو حکم دیتا ہے کہ سب اپنی اپنی زکوۃ یہاں لا کر دیں اس سے عامل کو آپ ﷺ نے منع فرمایا کیونکہ اس صورت میں مال والوں کو بہت تکلیف ہو گی بلکہ عامل کو حکم ہے کہ مال کی جگہ میں خود جا کر زکوۃ وصول کرے اور جنب کی صورت یہ ہے کہ ساعی کی خبر سن کر ارباب مال اپنی معہود جگہ چھوڑ کر دور دراز مال لے جائے اس سے بھی آپ ﷺ نے منع فرمایا تاکہ ساعی کو مشقت نہ ہو پس آپ ﷺ نے ہر ایک کو اعتدال کا حکم دیا تاکہ کسی کو مشقت نہ ہو۔ (۲) دوسری صورت ہے گھوڑ دوڑ میں تو اس میں جلب کی صورت یہ ہے کہ اپنے گھوڑے کے پیچھے کسی آدمی کو رکھے کہ گھوڑے کو ہنکائے اور زیادہ دوڑنے پر ابھارے اور جنب کی صورت یہ ہے کہ چکر کے درمیان دوسرے ایک گھوڑے کو رکھے کہ جب پہلا گھوڑا تھک جائے تو دوسرے گھوڑے پر سوار ہو کر دوڑائے ان دونوں صورتوں سے آپ ﷺ نے منع فرمایا۔ کیونکہ اس میں دھوکہ ہے۔ کما فی البذل جلد ۳ صفحہ ۲۶ (۳) جلب اور جنب کی تیسری صورت بیع میں ہوتی ہے جلب کی صورت یہ ہے کہ باہر سے کوئی قافلہ مال تجارت لا رہا ہو اور ایک آدمی شہر کے باہر جا کر راستہ میں تمام مال خرید کر لیتا ہے۔ اور جنب کی صورت یہ ہے کہ شہر کا کوئی تاجر کسی باہر تاجر کے پاس سب مال بیچ ڈالتا ہے تو ان دونوں سے آپ ﷺ نے منع فرمایا کیونکہ اس سے شہر والوں کو ضرر ہوتا ہے۔ اگر ضرر نہ ہو تو جائز ہے۔ باقی تفصیل کتاب البیوع میں آئے گی۔

مال مستفاد کی زکوۃ کا مسئلہ

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ مَنِ اسْتَفَادَ مَالًا فَلَا زَکَاۃَ فِیْہِ حَتّٰی یحول علیہ الْحَوْلُ

تشریح: لغۃً مال مستفاد اس مال کو کہا جاتا ہے جو ابتداءً حاصل ہو اور اصطلاحِ فقہاء میں مال مستفاد اس مال کو کہا جاتا ہے جو اصل نصاب کے علاوہ درمیان سال میں حاصل ہو۔ اس کی تین قسمیں ہیں اول اصل نصاب کے ارباح و نتاج ہو جیسا کہ کسی کے پاس اونٹ یا بکری کا نصاب تھا اور درمیان سال میں ان سے چند بچے ہو گئے یا نصاب کے اندازہ روپیہ تھا اسی سے تجارت کر کے اور کچھ روپے بڑھ گئے تو اس صورت میں سب کا اتفاق ہے کہ یہ مال اصل نصاب کا تابع ہو گا حولانِ حول میں بھی اور وجوبِ زکوۃ میں بھی حتی کہ سال کے ایک دن پہلے بھی حاصل ہو تب بھی اصل نصاب کا سال پورا ہونے کے بعد سب کی زکوۃ دینا پڑے گی۔ دوسری قسم یہ ہے کہ مال مستفاد اصل نصاب کے جنس سے نہ ہو جیسا کہ کسی کے پاس اونٹ تھا پھر درمیان سال میں بکریاں مل گئیں تو اس صورت میں سب کا اتفاق ہے اصل نصاب تابع نہ ہو گا نہ نصاب میں اور نہ حولانِ حول میں بلکہ اس کے لئے مستقل نصاب اور حولانِ حول کی ضرورت ہو گی۔ تیسری قسم یہ ہے کہ مال مستفاد اصل نصاب کی جنس میں سے ہو گا۔ لیکن اس کے نتاج و ارباح میں سے نہیں ہو گا جیسا کہ کسی کے پاس اونٹ تھا اثناءِ سال میں کہیں سے اور کچھ اونٹ آ گئے چاہے خرید کر ہو یا بطور ھبہ یا میراث کے، میسر ہو تو اس میں ائمہ کرام کے درمیان اختلاف ہے۔

فقہاء کا اختلاف: امام شافعیؒ واحمدؒ واسحاقؒ کے نزدیک اس مال مستفاد کیلئے مستقل حولانِ حول کی ضرورت ہوگی اصل نصاب کا تابع نہیں ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ ومالکؒ وسفیان ثوریؒ کے نزدیک یہ مستفاد مال اصل نصاب کا تابع ہوگا اصل مال کا حولان حول سے اسکا بھی زکوٰۃ دینا واجب ہوگا۔

دلائل: فریق اول، حدیث مذکور سے استدلال پیش کرتے ہیں جس میں مالِ مستفاد کے لئے حولانِ حول کی شرط لگائی گئی احناف دلیل پیش کرتے ہیں حضرت عثمان وابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما وحسن بصریؒ کے آثار سے کہ وہ مالِ مستفاد کیلئے حولانِ حول کی شرط نہیں لگاتے یہ آثار نصب الرایہ میں مذکور ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ ارباح ونتاج کے تابع ہونے میں تو سب کا اتفاق ہے اور اس میں سوائے علتِ مجانست کے اور کوئی علت نہیں اور تیسری قسم میں بھی یہی علت ہے لہذا یہ بھی اصل مال کا تابع ہونا چاہیے۔ تیسری بات یہ ہے جو امام محمدؒ نے بیان کی کہ لوگوں کو ایک ساتھ تو سب مال حاصل نہیں ہوتا بلکہ آہستہ آہستہ حاصل ہوتا رہتا ہے۔ تو اگر ہر ایک کے لئے الگ الگ حولانِ حول کی ضرورت ہو تو حرجِ عظیم لازم ہوگا۔ وھو مدفوع فی الدین ماجعل علیکم فی الدین من حرج۔

لہذا دفعِ حرج کے لئے یہی کہا جائے گا کہ مال مستفاد اگر ایک جنس کا ہو تو اصل کا تابع ہوگا۔ انہوں نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہ ضعیف ہے کیونکہ عبدالرحمن بن اسلم راوی ضعیف ہے، لہذا یہ قابل استدلال نہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ اگر حدیث صحیح بھی مان لیں تب بھی مسئلہ متنازع فیہا میں اس سے استدلال صحیح نہیں کیونکہ یہاں مستفاد سے فقہاء کی اصطلاح کا مال مستفاد مراد نہیں کیونکہ یہ عرف حادث ہے عہدِ رسالت میں تو یہ اصطلاح نہ تھی بلکہ اس مال مستفاد سے لغوی معنیٰ مراد ہے یعنی جو مال ابتداءً حاصل ہو اور ظاہر بات ہے کہ اس میں حولانِ حول سے پہلے زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔ کما قال الشاہ انورؒ۔

نابالغ کے مال کی زکوۃ کا مسئلہ

الحدیث الشریف : عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ . . . أَلَا مَنْ وَلِيَ يَتِيمًا لَهُ مَالٌ فَلْيَتَّجِرْ فِيهِ وَلَا يَتْرُكْهُ حَتَّى تَأْكُلَهُ الصَّدَقَةُ

تشریح: حدیث ہذا میں یتیم سے نابالغ بچہ مراد ہے خواہ اس کا والد زندہ رہے یا مر جائے کما فی العرف الشذی۔ نابالغ بچے کے مال میں زکوٰۃ واجب ہونے، نہ ہونے میں اختلاف ہے چنانچہ علامہ عینی فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ ومالکؒ واحمدؒ اسحاقؒ کے نزدیک زکوٰۃ واجب ہے، اور صحابہ میں حضرت عمر، علی وحضرت عائشہ وابن عمر رضی اللہ عنہم کا یہی مذہب تھا۔ اور امام ابو حنیفہؒ، سفیان ثوریؒ، ابراہیم نخعیؒ کے نزدیک نابالغ کے مال میں زکوٰۃ واجب نہیں یہی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا مذہب تھا اور کبار تابعین سعید ابن جبیرؒ، حسن بصریؒ، سعید ابن المسیبؒ کا قول ہے۔

فریق اول نے حدیث مذکور سے دلیل پیش کی اور صدقہ سے زکوٰۃ مراد لی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ نابالغ بچے کے مال میں تجارت کر کے بڑھاتے رہو ورنہ صدقہ یعنی زکوٰۃ دیتے دیتے مال ختم ہو جائے گا۔ امام اعظمؒ وصحابہ رضی اللہ عنہم استدلال کرتے ہیں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث سے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا رفع القلم عن ثلاثۃ . عن النائم حتیٰ یستیقظ وعن الصبی حتی یحتلم وعن المجنون حتیٰ یعقل رواہ ابوداؤد۔ تو جب صبی سے ہر قسم کا مؤاخذہ معاف ہے تو زکوٰۃ کس طرح واجب ہوگی؟

دوسری دلیل حضرت ابن مسعودؓ کا اثر ہے انه سئل عن مال الیتیم فقال احصن ماله ولاتزکیه رواه محمد فی کتاب الآثار
تیسری دلیل حسن بصریؒ کا قول ہے لیس فی مال الیتیم زکوة وقال علیه اجماع الصحابة هٰکذا قال سعید بن المسیب لا تجب الزکوة الا علی من وجبت علیه الصلوة والصیام

دوسری بات یہ ہے کہ باتفاق ائمۃ نابالغ پر دوسرے ارکان واجب نہیں حتی کہ خود ایمان بھی اس پر واجب نہیں تو پھر کس طرح زکوۃ واجب ہوگی؟ یہ قیاس کا خلاف ہے۔ انہوں نے جو حدیث پیش کی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اولاً تو وہ حدیث ضعیف ہے۔ جیسا کہ خود امام ترمذیؒ روایت کرنے کے بعد فرماتے ہیں فی اسناده مقال لان المثنی بن الصباح ضعیف

اس طرح احمدؒ ونسائیؒ ضعیف قرار دیتے ہیں۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں صدقہ سے مراد زکوۃ نہیں بلکہ اس نفقة الیتیم والولی مراد ہے کہ اگر نہ بڑھاؤ تو کھاتے کھاتے مال ختم ہوجائے گا اور احادیث میں کھانے پر بھی صدقہ کا اطلاق ہوا ہے جیسا کہ صدقة المرأ علی نفسه وعیاله صدقة لہٰذا حدیث ہذا سے استدلال صحیح نہیں ہوا۔

حضرت ابوبکرؓ نے مانعین زکوۃ کے خلاف جہاد کیا

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ لَمَّا تُوُفِّيَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاسْتُخْلِفَ أَبُو بَكْرٍ وَكَفَرَ مَنْ كَفَرَ مِنَ الْعَرَبِ الخ

تشریح: نبی کریم ﷺ کے انتقال کے بعد لوگ مختلف قسموں کے ہوگئے ایک قسم وہ صحابہ کرامؓ جن کی صحبت اور ایمان میں رائی برابر بھی شک وشبہ نہیں تھا وہ تو اپنے ایمان پر مضبوط رہے کسی قسم کا تزلزل پیدا نہیں ہوا۔ دوسری قسم مرتدین کی جو آپ ﷺ کے بعد مرتد ہوگئے پھر ان میں مختلف فرقے تھے۔ ایک گروہ تو عبادتِ اوثان کی طرف لوٹ گئے دوسرا گروہ مسیلمۃ الکذاب اور اسود عنسی کی نبوت کو تسلیم کرکے ان کے متبع ہوگئے۔ تیسرا گروہ وہ تھا جو مسلمان تو رہے مگر زکوۃ کے بارے میں یہ تاویل کر رہے کہ یہ حضور ﷺ کے زمانہ کے ساتھ خاص ہے اعطاء زکوۃ کے منکر ہوگئے۔ اس تیسرے گروہ کے بارے میں صدیق اکبر اور عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے درمیان مناظرہ ہوا، کما قال القاضی عیاض نقله صاحب البذل۔

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ پہلے دونوں گروہ کے اعتبار سے کفر کا اطلاق حقیقتاً ہوا اور تیسرے کے اعتبار سے تغلیظاً ہوا یا کفر سے قریب ہونا مراد ہے یا مشابہت بالکفار مراد ہے یا کفران نعمت مراد ہے اور ان لوگوں کے متاول ہونے کے باوجود معذور نہ سمجھ کر صدیق اکبرؓ نے اس لئے قتال کیا کہ آپ ﷺ نے ان کو رجوع کے لئے بلایا لیکن وہ اصرار کرنے لگے یا حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ان کے پیش نظر تھی جس میں یقیمو الصلوۃ کے ساتھ ویو تو الزکوۃ بھی ہے یا تو اسلئے قتال کیا کہ ان میں سے اکثر وجوبِ زکوۃ کے منکر تھے اور حضرت عمرؓ کے سامنے صرف لا اله الا الله تک مستحضر تھا یا حضرت عمرؓ الابحقه کو غیر زکوۃ پر حمل کرتے تھے اور حضرت صدیق اکبرؓ اس کو عام سمجھتے تھے یا عمرؓ سمجھے ہوئے تھے کہ قتال صرف کفر کی بناء پر ہوتا ہے تو صدیق اکبرؓ نے جواب دیا قتال صرف کفر کی بنا پر نہیں ہوا کرتا بلکہ کبھی دوسرے اسباب پر بھی ہوا کرتا ہے اور یہاں زکوۃ نہ دینے کی بنا پر ہے پھر حضرت عمرؓ کی رائے بھی موافق ہوگئی اور جمیع صحابہ قتال پر متفق ہوگئے۔ فصار اجماعاً۔

زکوۃ ادانہ کرنے سے مال تباہ ہوجاتا ہے

الحدیث الشریف: عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا قَالَتْ سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ مَا خَالَطَتِ الزَّكَاةُ مَالًا قَطُّ

إِلَّا أَهْلَكَتْهُ الخ

تشریح: اس میں اختلاف ہے کہ زکوۃ کا تعلق عین مال کے ساتھ ہے یا ذمہ پر واجب ہے تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک عین مال کے متعلق ہے۔ لہٰذا عین مال دینا واجب ہے قیمت دینا جائز نہیں ہو گی جیسا کہ قربانی میں ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک زکوۃ کے تعلق مالدار کے ذمہ کے ساتھ ہے۔ اس لئے ان کے نزدیک قیمت دینا جائز ہے۔ ائمہ ثلاثہ دلیل پیش کرتے ہیں حدیث مذکور سے کہ زکوۃ کا مال مل جانے سے دوسرا مال حرام ہو جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ اس کا تعلق عین مال سے ہے۔ دوسری عقلی دلیل پیش کرتے ہیں کہ زکوۃ ایسی قربت ہے جو محل کے ساتھ متعلق ہے لہٰذا اس کے غیر سے ادا نہ ہونی چاہئے جیسے ھدایا و قربانی۔

امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں کہ زکوۃ کا مقصد ہے فقراء کی حاجت روائی کرنا اور حاجات مختلف ہوتی ہیں کبھی کھانے پینے کی حاجت ہوتی ہے، کبھی کپڑے کی زیادہ ضرورت ہوتی ہے، کبھی دوسرے اشیاء کی۔ لہٰذا مقصود زکوۃ کی طرف نظر کرتے ہوئے اختیار ہونا مناسب ہے جیسا چاہے دے ورنہ فقراء پر بسا اوقات تنگی ہو گی۔ انہوں نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں اہلاک سے مراد برکت کم ہو جانا یا بالکل برباد ہو جانا ہے یا غیر منتفع ہونا کہ جس نے زکوۃ نہیں دی یا صاحب نصاب ہو کر زکوۃ لیتا ہے، تو اس کے مال میں برکت نہیں ہو گی۔ بلکہ مال برباد ہونے کا اندیشہ ہے اور اس کے لئے عین مال کے ساتھ زکوۃ کا تعلق ہونا ضروری نہیں بلکہ ذمہ پر واجب ہونے کی صورت میں بھی یہ حالت ہو گی۔ ھدایا اور ضحایا پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے کیونکہ ان میں مقصود اراقۃ دم ہے جو عین کے سوا ممکن نہیں بخلاف زکوۃ کے یہاں مقصود فقراء کی حاجت روائی ہے جو عین کے علاوہ ممکن بلکہ مناسب ہے بنا بریں قیاس صحیح نہیں فلا یصح الاستدلال۔

بَابُ مَا يَجِبُ فِيهِ الزَّكَاةُ (جن چیزوں میں زکوۃ واجب ہوتی ہے ان کا بیان)

نصاب زکوۃ کی تفصیل

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ مِنَ الخ

تشریح: حدیث ہذا کے تین اجزاء ہیں آخری دونوں جزو میں تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ بیان کردہ نصاب کم میں زکوۃ واجب نہیں۔ پہلے جز میں اختلاف ہے کہ عشری زمین کی پیداوار میں مطلقاً عشر واجب ہے یا اس میں تفصیل ہے تو ائمہ ثلاثہؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک اس میں تفصیل ہے کہ جو پیداوار کچی ہو خضروات ہو کہ اکثر سنہ باقی نہیں رہتی ہے اس میں مطلقا عشر نہیں ہے۔ خواہ کم ہو یا زیادہ اور جو پیداوار اکثر سنہ باقی رہتی ہے وہ پانچ وسق یا اس سے زیادہ ہو تو عشر واجب ہو گا اس سے کم میں واجب نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ و ابراہیم نخعیؒ و مجاہدؒ کے نزدیک مطلقاً اس میں عشر واجب نہ ہے اکثر سنہ باقی رہنے کی شرط ہے اور کسی خاص نصاب کی شرط ہے خواہ کم ہو یا زیادہ عشر دینا پڑے گا۔ فریق اول نے پہلے مسئلہ کے بارے میں حضرت علیؓ کی حدیث سے دلیل پیش کی انہ علیہ الصلوۃ والسلام قال: لیس فی الخضروات صدقة رواہ الترمذی۔

اور دوسرے مسئلہ کے بارے میں حضرت ابو سعید خدریؓ کی مذکورہ حدیث سے دلیل پیش کرتے ہیں کہ اس میں پانچ وسق کم میں صدقہ کی نفی کی گئی۔ امام ابو حنیفہ دونوں مسئلہ میں قرآن کریم اور احادیث کے عموم سے استدلال کرتے ہیں جن میں بلا قید بقاء و مقدار مطلقا عشر کو واجب قرار دیا گیا ہے جیسے فرمان خداوندی ہے وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ اس میں بلا قید حق الارض ادا کرنے کا حکم دیا گیا۔ دوسری دلیل حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: فیما سقت

السماء والعیون او کان عشریا العشر وما سقی بالنضح نصف العشر رواہ البخاری۔ تیسری دلیل حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے انہ علیہ السلام قال: فیما سقت الانہار والغیم العشر رواہ مسلم۔ ان کے علاوہ اور بہت سی احادیث ہیں جن میں مطلقاً عشر دینے کا حکم دیا گیا۔

دوسری بات یہ ہے کہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے زمانہ میں اگرچہ اس مسئلہ میں کچھ اختلاف تھا مگر حضرت عمر بن عبدالعزیز کے زمانہ میں اس پر اجماع تابعین ہو گیا چنانچہ انہوں نے اپنے زمانہ خلافت میں اپنے تمام عمال کے پاس فرمان شاہی ارسال کیا کہ ان یاخذوا العشر من کل قلیل و کثیر فلم یعترض علیہ احد، اخرجہ الزیلعی فی نصب الرایۃ۔

نظر وفقہ سے بھی امام صاحب کا مذہب راجح معلوم ہوتا ہے کیونکہ عشر خراج کی نظیر ہے اور خراج تمام پیداوار سے لیا جاتا ہے کم ہو یا زیادہ، کچی ہو یا پختہ۔ لہٰذا عشر کا بھی یہی حکم ہونا چاہئے۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ ابن العربی مالکیؒ ہونے کے باوجود شرح ترمذی میں لکھتے ہیں کہ اس مسئلہ میں ظاہر قرآن وقیاس امام ابو حنیفہؒ کی تائید کرتا ہے۔ نیز امام صاحب کے مذہب کے اعتبار سے فقراء کو زیادہ نفع ہوگا بہر حال ہر حیثیت سے امام صاحبؒ کا مذہب راجح ہوگا۔

اب فریق اول نے پہلے مسئلہ میں لیس فی الخضروات سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں بیت المال میں عشر دینے کی نفی ہے کیونکہ کچا مال ہے عامل کے انتظار کرنے میں مال خراب ہونے کا اندیشہ ہے لہٰذا خود مالک ادا کردے اور دوسرے مسئلہ میں جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں صدقہ سے عشر مراد نہیں بلکہ زکوۃ مالِ تجارت مراد ہے اور وہ حضرات ایک وسق کو ایک اوقیہ (چالیس درہم) سے فروخت کرتے تھے۔ لہٰذا پانچ وسق کی قیمت دو سو درہم ہو گی۔ اور چاندی کا نصاب یہی ہے لہٰذا پانچ وسق سے کم میں نصاب نہیں ہوگا۔ لہٰذا زکوۃ واجب نہیں ہو گی۔ ھکذا قالہ العینی وصاحب الھدایۃ۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر صدقہ سے عشر کی نفی مراد ہو تو اس سے بیت المال میں دینے کی نفی ہے کہ اتنے کم مال کا عشر بیت المال نہ لے۔ کیونکہ بیت المال کا خرچ ہی نہیں اٹھے گا بلکہ مالک خود فقراء کو دیدے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے ایک اور جواب دیا کہ عَرَایَا میں عشر کی نفی ہے کہ جن درختوں کو فقراء کیلئے دے دیا تھا پھر اپنی طرف سے پھل دے کر خرید کر لیا تو اس میں عشر نہیں ہے کیونکہ وہ زمین کی پیداوار نہیں رہا بلکہ خریدہ ہو گیا اور پانچ وسق کی قید اتفاقی ہے کیونکہ اس وقت اسی اندازہ درخت عریہ دیتے تھے۔ بہر حال جس حدیث میں اتنے احتمالات ہو سکتے ہیں وہ عموم قرآن وحدیث کے مقابلہ میں کس طرح حجت ہو سکتی ہے؟ اللہ اعلم بالصواب

غلام اور گھوڑوں کی زکوۃ کا مسئلہ

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْسَ عَلَى الْمُسْلِمِ صَدَقَةٌ فِي عَبْدِهِ وَلَا فِي فَرَسِهِ الخ

تشریح: علامہ کاسانیؒ بدائع میں لکھتے ہیں کہ خدمت کے غلام اور حمل ورکوب کے گھوڑے میں بالاجماع زکوۃ نہیں ہے اور تجارت کے گھوڑے وغلام میں بالاتفاق زکوۃ واجب ہے اور جو گھوڑے سائمہ ہوں تناسل کیلئے رکھے جاتے ہیں اس کے بارے میں اختلاف ہے ائمہ ثلاثہؒ اور ہمارے صاحبینؒ کے نزدیک ان میں زکوۃ واجب نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ اور ابراہیم نخعیؒ کے نزدیک اس میں زکوۃ واجب ہے پھر زکوۃ دینے میں دو صورتیں ہیں۔ (۱) ہر گھوڑے کے مقابلہ ایک دینار دیا جائے۔ (۲) یا گھوڑوں

کی قیمت لگائی جائے اور ہر چالیس درہم میں ایک درہم دیا جائے۔ پھر اس میں امام ابو حنیفہؒ کے تین اقوال ہیں۔ پہلا قول یہ ہے کہ اگر مذکر و مؤنث دونوں قسم ہوں تو ایک ہی قول ہے کہ زکوٰۃ واجب ہے۔ دوسرا قول اگر صرف مؤنث ہو تو دو قول ہیں، ایک قول میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے دوسرا قول میں زکوٰۃ واجب ہے۔ ''وھوالراجح'' تیسرا قول اگر صرف مذکر ہوں تو اس میں بھی دو قول ہیں۔ ایک میں زکوٰۃ واجب ہے دوسرے میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔ وھوالراجح۔

قائلین بعدم الزکوٰۃ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابو ہریرہؓ کی مذکورہ حدیث سے کہ آپ ﷺ نے فرمایا لیس علی المسلم فی عبدہ ولا فی فرسہ صدقۃ، رواہ الترمذی۔ اسی طرح حضرت علیؓ کی حدیث ہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: قد عفوت عن الخیل والرقیق رواہ الترمذی وابو داؤد۔

قائلین بوجوب الزکوٰۃ دلیل پیش کرتے ہیں مسلم میں حضرت ابو ہریرہؓ کی طویل حدیث سے جس میں یہ ٹکڑا ہے الخیل ثلاثۃ...... اما الذی لہ ستر فالرجل یتخذھا تکرما وتجملا ولا ینسی حق ظھورھا وبطونھا۔ تو یہاں حق سے مراد زکوٰۃ ہے جیسا کہ دوسرا اموال زکوٰتیہ میں بھی حقِ مال سے مراد زکوٰۃ ہے۔ دوسری دلیل حضرت جابرؓ کی حدیث ہے دار قطنی میں انہ علیہ السلام قال فی الخیل فی کل فرس دینار، تیسری دلیل مصنفہ ابن ابی شیبہ میں حضرت عمرؓ کی روایت ہے کہ حضور ﷺ نے زکوٰۃ نہ دینے والوں کے عذاب میں ایک طویل حدیث فرمائی جس میں گھوڑوں کے بارے میں فرمایا فلا اعرفن احد کم یأتی یوم القیامۃ یحمل فرسالہ حمحمۃ ینادی یا محمد یا محمد فاقول لا املک لک من اللہ شیئاً قد بلغت۔

چوتھی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں تمام صحابہ کا اجماع ہو گیا تھا چنانچہ طحاوی، دار القطنی، مصنفہ ابن ابی شیبہ وغیرہ کتابوں میں مختلف روایات مذکور ہیں کہ حضرت عمرؓ نے روم و شام وغیرہ بلاد کے لوگوں سے صحابۂ کرامؓ کے مشورہ سے خیل کی زکوٰۃ لی کسی نے اس میں اختلاف نہیں کیا ان دلائل سے واضح ہو گیا گھوڑوں میں زکوٰۃ واجب ہے۔

فریق اول نے جو دلائل پیش کئے انکا جواب یہ ہے کہ اس میں خیل سے خیل غازی مراد ہے۔ چنانچہ حضرت زید بن ثابتؓ نے جب یہ حدیث سنی تو فرمایا صدق النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولکنہ اراد فرس الغازی، نقلہ ابو زید بوسی فی الاسرار یا اس سے خدمت ورکوب کا خیل مراد ہے۔ کیونکہ اس حدیث میں جو عبد مذکور ہے اس سے باتفاق ائمہ عبد خدمت مراد ہے تاکہ دونوں جملے متناسق ہو جائے، قالہ انورشاہ والعینی والبذل۔ اصل بات یہ ہے کہ عہدِ رسالت میں اہلِ عرب خیل کو یا رکوب کیلئے پالتے تھے یا تجارت کیلئے۔ تناسل کیلئے نہیں پالتے تھے اور خیل میں زکوٰۃ کے لئے تناسل شرط ہے۔ بنا بریں احادیث میں خیل میں زکوٰۃ کی نفی کی گئی ہے۔

پھر عہدِ فاروقی میں جب ایران اور روم کے علاقے مکمل فتح ہو گئے اور وہاں کے لوگ خیل کو تناسل کیلئے رکھتے تھے تو حضرت عمرؓ نے ان سے صدقۂ خیل لینا شروع کیا چنانچہ نصب الرایہ للزیلعی میں اس کی تفصیل موجود ہے۔ لہٰذا جن احادیث میں زکوٰۃ کی نفی ہے وہاں خیلِ رکوب و خیلِ جہاد مراد ہے۔ علامہ ابن ہمامؒ نے اور ایک جواب دیا ہے کہ ابل و غنم کی زکوٰۃ تو ساعی وصول کرے گا۔ بیت المال کی طرف سے، اور خیل کی زکوٰۃ خود مالک ادا کرے گا۔ ساعی کا حق نہیں ہے لہٰذا نفی زکوٰۃ سے مراد بیت المال میں دینے کی نفی ہے مطلق زکوٰۃ کی نفی مراد نہیں ہے۔

اونٹوں کی زکوۃ کی تفصیل

الحدیث الشریف : عن أنس بن مالك: أن أبا بكر رضي الله عنه كتب له هذا الكتاب . . . فإذا زادت على عشرين ومائة ففي كل أربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة الخ

تشریح: اونٹ کی زکوۃ کے بارے ایک سو بیس تک جو تفصیل کتب حدیث وفقہ میں بیان کی گئی ہے اس میں تمام ائمہ کا اتفاق ہے۔ ایک سو بیس سے زائد ہو تو اسکی زکوۃ کے طریقہ میں اختلاف ہے۔ تو امام شافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک اگر ایک سو بیس پر ایک زائد ہو جائے تو پہلا حساب بدل جائے گا اور اربعین کے حساب سے زکوۃ ادا کی جائے گی۔ لہٰذا ایک سو اکیس میں تین چالیس ہوئے بنا بریں تین بنت لبون دینا پڑیگا گے اور امام مالکؒ کے نزدیک تیس تک پہلا حساب چلتا رہے گا۔ ایک سو تیس ہونے پر حساب بدلے گا اور ہر اربعین میں ایک بنت لبون اور ہر خمسین میں ایک حقہ۔ اخیر تک ان سب کے نزدیک اربعین و خمسین پر مدار رہے گا۔

امام ابو حنیفہؒ، سفیان ثوریؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک ایک سو بیس کے بعد استیناف فریضہ ہو گا کہ پانچ میں ایک بکری اور دس میں دو بکری اسی طرح ایک سو پچاس تک چلے گا۔ تو تین حقہ دینا پڑیگا گے پھر استیناف ہو گا دو سو تک پھر چار حقہ دینا پڑیگا گے ایک سو پچاس کے بعد جسطرح ہوا تھا آخر تک ویسا چلتا رہے گا کہ بکری کے بعد بنت مخاض پھر بنت لبون پھر حقہ اور استیناف والی میں بنت مخاض کے بعد حقہ آگیا بنت لبون کی نوبت نہیں آئی۔ اسکی مثال یوں سمجھنا چاہئے کہ کسی کے پاس ایک سو اکیس اونٹ ہیں تو امام شافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک تین بنت لبون دینا پڑیگا کیونکہ تین چالیس ہو گئے اور امام مالکؒ وابو حنیفہؒ کے نزدیک وہی پہلا حساب رہے گا اور اگر ایک سو پچیس ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پہلے حساب کے ساتھ ایک بکری دینا پڑیگا اور شافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک وہی تین بنت لبون دینا پڑیگا۔ زائد پر کچھ نہیں آئے گا اور مالک کے نزدیک وہی حساب رہے گا اور اگر ایک سو تیس ہو جائے تو امام مالکؒ وشافعیؒ واحمدؒ سب کے نزدیک دو بنت لبون اور ایک حقہ آئے گا کیونکہ دو چالیس اور ایک پچاس ہوئے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پہلے حساب یعنی دو حقہ کے ساتھ دو بکریاں دینا پڑیگا۔

ائمہ ثلاثہ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث مذکور سے جس میں ایک سو بیس سے زائد پر ہر اربعین میں بنت لبون اور ہر خمسین میں حقہ دینے کا ذکر کیا گیا۔ امام ابو حنیفہؒ پہلی دلیل پیش کرتے ہیں حضرت عمرو بن حزم رحمہ اللہ کی کتاب سے جس کو انہیں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے لکھ کر دیا تھا اس میں ایک سو بیس کے بعد استینافِ فریضہ کا ذکر ہے، ذکرہ الطحاوی فی شرح معانی الآثار۔ دوسری دلیل حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا اثر ہے جس میں بھی استیناف مذکور ہے اخرجہ محمد فی کتاب الآثار والطحاوی فی شرح معنی الآثار اور ایسے مسئلہ میں صحابی کا اثر حکما مرفوع ہوتا ہے۔ تیسری دلیل مصنف ابن ابی شیبہ میں مذکور ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا مذہب یہی تھا اور ابو داؤد شریف اور بخاری شریف کی چھ جگہ روایت آتی ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے پاس حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ایک کتاب تھی جس میں زکوۃ ابل کی تفصیلات اور دوسرے احکام مذکور تھے تو لازمی طور پر یہ کہنا پڑے گا کہ اس کتاب میں ان کے مذہب کے مطابق طریقہ زکوۃ لکھا ہوا تھا۔ لہٰذا استیناف کا مسئلہ بخاری شریف میں چھ جگہ مروی حدیث سے ثابت ہو جائے گا۔ بنا بریں دلیل کے رو سے احناف کا مذہب بہت قوی ہو جائے گا۔

شوافع وغیرہ نے جس حدیث سے استدلال کیااس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کو سفیان بن حسین، زہری سے روایت کر رہے ہیں اور زہری میں وہ ضعیف ہیں جیسا کہ غیر زہری میں وہ ثقہ ہیں۔ لہٰذا اس سے استدلال کرنا زیادہ صحیح نہ ہوا۔ دوسری بات یہ ہے کہ احناف بھی اس حدیث پر عمل کرتے ہیں کہ حساب کے ضمن میں ہمارے نزدیک بھی ہر اربعین میں ایک بنت لبون اور ہر خمسین میں ایک حقہ ہے۔ لہٰذا یہ حدیث احناف کا مخالف نہیں۔

آخر میں حضرت شاہ صاحبؒ فیصلہ کرتے ہیں کہ دونوں مذہب ہی صحیح ہیں کہ حضور ﷺ کے زمانے میں زکوٰۃ ابل کے یہ دونوں طریقے تھے جیسا کہ اذان کے دو طریقے تھے۔ ہر ایک کو اختیار دیا گیا تھا کہ جو جس طریقہ سے چاہے ادا کرے تو حضرت ابو بکر اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے پہلے طریقہ کو اختیار کیا اور حضرت ابن مسعود اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے دوسرے طریقہ کو اختیار کیا۔ اس طرح ائمہ کرام میں سے اہل حجاز نے پہلے طریقہ کو اختیار کیا اور اہل عراق نے دوسرے طریقہ کو۔ لہٰذا اس میں زیادہ اختلاف اور بحث کرنے کی ضرورت نہیں۔

وَلَا يُجْمَعُ بَيْنَ مُتَفَرِّقٍ وَلَا يُفَرَّقُ بَيْنَ مُجْتَمِعٍ خَشْيَةَ الصَّدَقَةِ: اس ٹکڑا کی شرح سمجھنے کیلئے بطور تمہید یہ سمجھنا چاہئے کہ خلطہ یعنی شرکت کی دو قسمیں ہیں۔ اول خلطۂ جوار[1] ہے کہ دو یا چند مالکوں کے بہت جانور ہیں اور ہر ایک کی ملک الگ الگ ہے مگر یہ سب جانور چند چیزوں میں مشترک ہیں۔ مثلاً چراگاہ، راعی، مسرح وغیرہ سب کا ایک ہے اس کو خلطۂ اوصاف بھی کہا جاتا ہے۔ دوسری قسم خلطۃ الشیوع[2] ہے کہ چند جانور دو یا چند مالکوں میں مشترک ہیں کہ ان کو میراث یا ہبہ میں ملے ہیں یا مشترک روپیہ سے خرید لئے اور اب تک تقسیم نہیں کئے اس کو خلطۃ الاشتراک وخلطۃ الاعیان وخلطۃ الاملاک بھی کہا جاتا ہے۔ اب اسمیں بحث ہوئی کہ یہ دونوں خلطہ وجوبِ زکوٰۃ یا عدم زکوٰۃ یا کثرت و قلتِ زکوٰۃ میں مؤثر ہے یا نہیں؟ اور ائمہ ثلاثہ مالکؒ، و شافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک دونوں قسمیں زکوٰۃ میں مؤثر ہیں۔

البتہ امام مالکؒ کے نزدیک ہر ایک آدمی کا مالک نصاب ہونا ضروری ہے اور امام شافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک سب کا مال مل کر نصاب ہونا کافی ہے ہر ایک کا مالک نصاب ہونا ضروری نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک زکوٰۃ کا دار و مدار ملک پر ہے۔ جب تک کوئی مالک نصاب نہ ہو اس وقت تک کسی قسم کے خلطہ سے اس پر زکوٰۃ واجب نہ ہو گی، اور نہ زیادت و قلتِ زکوٰۃ پر اثر کرے گا۔ البتہ ادائے زکوٰۃ میں خلطۃ الشیوع کی بنا پر کچھ اثر پڑے گا جس کی تفصیل سامنے آئے گی۔ اور خلطۂ جوار کا کسی میں بھی اثر نہیں ہو گا۔ تو ائمہ ثلاثہ جو خلطۂ جوار کو مؤثر سمجھتے ہیں تو اس کے لئے نو چیزوں میں اکثر سنہ اتحاد ضروری ہے:

الراعی[1]۔ المرعیٰ[2]۔ الحالب[3]۔ المحلب[4]۔ المراح[5]۔ الشرب[6]۔ الفحل[7]۔ الکلب الحارس[8]۔ المسرح[9]

اور امام احمدؒ چھ ۶ میں اشتراک ضروری قرار دیتے ہیں۔

مسرح[1]۔ مراح[2]۔ کلب[3]۔ محلب[4]۔ شرب[5]۔ فحل[6]۔

ان اشیاء میں دو یا چند آدمیوں کے جانور مشترک ہو تو ایک شخص کا مال شمار کر کے زکوٰۃ لی جائے گی۔ مثلاً تین آدمی کے چالیس چالیس بکریاں ہیں تو اگر الگ الگ ہوں تو ہر ایک پر ایک ایک بکری واجب ہو گی۔ لیکن اگر سب مذکورہ اشیاء میں مشترک ہوں تو مجموعہ ایک سو بیس ہے اس میں ایک بکری واجب ہو گی۔ اسی طرح اگر دو آدمی کے بیس بیس بکری ہیں تو کسی پر زکوٰۃ واجب نہیں لیکن اگر اشیاء مذکورہ میں مشترک ہوں تو چالیس ہو کر نصاب ہو گی۔ لہٰذا ایک بکری واجب ہو جائے گی۔

اب خطاب امام شافعیؒ کے نزدیک ساعی کیلئے ہے کہ ساعی کے لئے نہی کی جا رہی ہے کہ وہ جمع و تفریق نہ کرے صدقہ کے خوف سے۔ تو ان کے نزدیک پہلے جملہ کی شرح یوں ہوگی لا یجمع الساعی بین متفرق فی ھذہ الاشیاء خشیۃ عدم الصدقۃ۔

مثلاً دو آدمیوں کی بیس بیس بکریاں الگ الگ ہیں تو ساعی نے آکر دیکھا کہ کسی پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی تو میرا آنا بیکار گیا...... تو اس نے یہ کیا کہ سب کو ایک چراہ گاہ میں جمع کر کے کہا کہ یہ سب مشترک ہیں ایک بکری دینا پڑیگا تو اس سے اس کو نہیں کی گئی۔ کیونکہ یہ ظلم ہوگا۔ اور دوسرے جملہ کی شرح یہ ہوگی لا یفرق الساعی بین مجتمع فی ھذہ الاشیاء خشیۃ قلت الصدقۃ۔

مثلاً دو آدمی کی اسی (۸۰) بکریاں ایک چراگاہ میں مذکورہ اشیاء میں مشترک ہیں تو ظاہر ہے کہ دونوں پر ایک ہی بکری واجب ہو گی تو اس نے قلتِ صدقہ کے خوف سے دونوں کے جانوروں کو دو چراگاہوں میں تفریق کر دیا تاکہ اس بنا پر زیادہ صدقہ آئے کہ ہر ایک پر مستقل ایک ایک بکری واجب ہوگی تو ساعی کو زیادہ صدقہ ملے گا۔ لہٰذا اسے ہدایت دی گئی کہ ایسا نہ کرے تاکہ ان پر ظلم نہ ہو۔ امام مالکؒ کے نزدیک یہ خطاب مالک مال کو ہے۔ تو ان کے نزدیک پہلے جملہ کی شرح یوں ہوگی لا یجمع المالک بین متفرق خشیۃ کثرۃ الصدقۃ۔

مثلاً دو آدمی کے چالیس چالیس بکریاں الگ الگ چراگاہ میں ہیں تو ہر ایک پر ایک ایک بکری واجب ہوگی۔ تو جب ساعی آیا تو انہوں نے زیادتی صدقہ کے خوف سے سب بکریوں کو ایک چراگاہ میں جمع کر لیا تاکہ ایک بکری دینا پڑے کیونکہ چالیس سے ایک سو بیس تک ایک ہی بکری آتی ہے اور دوسرے جملہ کی شرح یوں ہوگی لا یفرق المالک بین مجتمع خشیۃ کثرۃ الصدقۃ

مثلاً دو آدمی کی دو سو بکریاں ایک چراگاہ میں رہتی ہیں۔ تو قاعدے کے رو سے ان میں ایک بکری واجب ہوگی۔ تو مالکوں نے وجوب صدقہ کے خوف سے بکریوں کو الگ الگ چراگاہ میں متفرق کر دیا تاکہ بجائے تین بکری کے دو بکری واجب ہو اور دونوں صورتوں سے مالکوں کو منع کیا گیا تاکہ بیت المال کا نقصان نہ ہو اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نہی کا خطاب مالک اور ساعی دونوں کیلئے ہے تو ان کے نزدیک دونوں کی شرح یہ ہوگی کہ مالک مال یا ساعی مختلف ملکوں کے مال کو ایک ملک میں جمع نہ کرے اور نہ ایک ملک کے مال کو مختلف ملکوں میں تفریق نہ کرے کیونکہ اس میں فائدہ نہیں ہے اور خلط جوار کے اعتبار سے خطاب ہو تو اس وقت مطلب یہ ہوگا کہ جب خلط جوار کا کوئی اعتبار نہیں تو اس حیثیت سے جمع و تفریق نہ کرو کیونکہ یہ بیکار ہوگا کوئی اثر نہیں پڑے گا۔

امام ابو حنیفہؒ نے جو خلطِ جوار کا اعتبار نہیں کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ شریعت نے زکوٰۃ کا مدار ملک پر رکھا کیونکہ شریعت میں الفاظ ہیں من کان لہ مال من ملک مالا وغیرہ۔ نیز دوسری حدیث ہے لیس فی سائمۃ المرأ المسلم اذا کانت اقل من اربعین صدقۃ تو یہاں چالیس سے کم میں مطلقاً وجوب زکوٰۃ کی نفی کی گئی خواہ حالت شرکت میں ہو یا حالت انفراد میں، لہٰذا جوار کا اعتبار نہیں ہوگا۔

وَمَا كَانَ مِنْ خَلِيطَيْنِ فَإِنَّهُمَا يَتَرَاجَعَانِ بَيْنَهُمَا بِالسَّوِيَّةِ: ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چونکہ خلط جوار کا اعتبار ہے اسلئے ان کے یہاں اُس جملہ کی یہ تفصیل ہوگی کہ دو آدمیوں کی الگ الگ اسّی بکریاں ہوں لیکن وہ خلط جوار کے ساتھ مخلوط ہو تو ساعی ان سے ایک بکری لے گا تو جس کے ریوڑ سے لے گا وہ اپنے ساتھی سے نصف شاۃ کی قیمت وصول کرے گا۔ اگر بکری بیش کم ہو تو اسی اعتبار سے وصول کرے گا۔ اور احناف و سفیان ثوریؒ کے نزدیک چونکہ خلط جوار کا اعتبار نہیں بلکہ جمع و تفریق باعتبار خلط املاک معتبر ہوگی۔ تو ان کے یہاں اس جملہ کی شرح یوں ہوگی کہ دو آدمیوں کے درمیان چند بکری مشترک ہوں اب تک

تقسیم نہیں ہوئی مثلاً چالیس چالیس کر کے اسّی بکریاں ہیں اور ساعی نے دو بکریاں لیں تو تراجع کی ضرورت نہیں کیونکہ ہر ایک پر ایک ایک بکری واجب تھی اور اگر دونوں کا حصہ برابر نہ ہوں تو تراجع کریں گے۔ مثلاً دو آدمی ایک سو بیس بکریوں میں شریک ہیں اس طور پر ایک ثلثین کا مالک ہے یعنی اسّی (۸۰) اور دوسرا ایک ثلث (۴۰) کا مالک ہے اور ساعی نے دو بکری لی تو دونوں بکریوں کو چھ حصہ کیا جائے گا چار حصہ صاحب ثلثین کے طرف سے جائیگا اور دو حصہ صاحب ثلث کی طرف سے ہوں گے۔ لہٰذا صاحب ثلثین صاحبِ ثلث کیلئے ثلث بکری کی قیمت دے گا۔ واضح ہو کہ اس مسئلہ میں امام بخاریؒ کی رائے امام ابو حنیفہؒ کے موافق ہے کہ وہ بھی خلطہ جوار کا اعتبار نہیں کرتے ہیں۔

گاڑی اور حیوان کے نقصان کا مسئلہ

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْعَجْمَاءُ جَرْحُهَا جُبَارٌ، وَالْبِئْرُ جُبَارٌ، وَالْمَعْدِنُ جُبَارٌ، وَفِي الرِّكَازِ الْخُمُسُ

تشریح: حدیث ہذا کے چار اجزاء ہیں اور چاروں تفصیل طلب ہیں۔ اَلْعَجْمَاء کے معنٰی چوپایاں جانور کیونکہ یہ تکلم پر قادر نہیں اور جرح کے معنٰی زخمی کرنا یہاں مراد نقصان پہنچانا۔ خواہ جان کا ہو یا مال کا اور جُبَار کے معنٰی ھدر یعنی تاوان و ضمان نہیں۔ اب اس جملہ کا مطلب یہ ہوا کہ جانور کسی کا جانی یا مالی نقصان کر دے تو یہ ھدر ہے اسکے مالک پر کوئی ضمان و تاوان نہیں۔

اب اس میں تفصیل یہ ہے کہ اگر اس کے ساتھ مالک یا دوسرے کوئی ہو خواہ راکباً ہو یا سائقاً یا قاعداً اور کسی کا کوئی نقصان کر دے۔ تو جمہور علماء کے نزدیک اس پر اس کا ضمان آئے گا اور اگر کوئی ساتھ نہ ہو تو اس میں اختلاف ہے۔ جمہور کے نزدیک اگر دن میں نقصان کرے تو مالک پر ضمان نہیں آئے گا، اور اگر رات میں کیا تو ضمان آئے گا۔ کیونکہ دن میں زمین والوں پر اپنی زمین کی نگرانی ضروری ہے اور رات صاحبِ جانور پر ضروری ہے کہ اپنے جانور کو حفاظت کے ساتھ رکھے اور عام طور پر کتب حنفیہ میں لکھا ہوا ہے کہ احناف کے نزدیک مطلقاً ضمان نہیں خواہ دن میں ہو یا رات میں۔ کما فی الدر المختار۔

جمہور کی دلیل حضرت براءؓ بن عازب رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ابوداؤد و نسائی میں جس میں رات دن کی تفصیل ہے۔ احناف کی دلیل حدیث مذکور ہے جس کی صحت میں کوئی کلام نہیں کہ اس میں مطلقاً عدم ضمان کا حکم لگایا گیا۔

انہوں نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ بعض محدثین کرام نے اس کو معلول قرار دیا ہے۔ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اس کا رفع صحیح نہیں بلکہ موقوف صحیح ہے لہٰذا ایک مرفوع حدیث صحیح کے مقابلہ میں قابل حجت نہیں۔ عام کتب حنفیہ میں تو رات دن کا کوئی فرق نہیں کیا لیکن احناف کی ایک معتبر کتاب حاوی قدسی میں ایسی تفصیل لکھی ہے جیسے جمہور نے کہا۔ حضرت شاہؒ صاحب فرماتے ہیں کہ ان مختلف روایات کو عرف و عادت پر حمل کرنا چاہئے کہ اگر کسی شہر میں عرف و عادت ہو کر رات میں جانوروں کو باندھ کر رکھتے ہیں تو حاوی قدسی کی روایت پر عمل کرنا چاہئے۔ اگر یہ عرف نہ ہو تو عام روایت پر عمل کرنا چاہئے لہٰذا اگر کسی شہر میں رات دن باندھے رکھنے کا عرف و عادت ہے تو مطلقاً ضمان دینا پڑے گا جیسے ہمارے دیار میں۔

وَالْبِئْرُ جُبَارٌ کا مطلب یہ ہے کہ کوئی اپنی ملک میں یا غیر آباد زمین میں کوئی تالاب یا کنواں کھودے اور اس میں کوئی گر کر مر جائے یا جس اجیر سے کھدوا رہا ہے وہ مر گیا تو مالک پر اس کا کوئی ضمان نہیں ہے...... کیونکہ اس کی طرف سے کوئی تعدی نہیں

پائی گئی۔

وَالْمَعْدِنُ جُبَارٌ اس کا مطلب احناف کے نزدیک وہی ہے جو دوسرے جملہ کا تھا کہ اگر کسی نے اپنی ملک میں کوئی معدن کھدوایا اور کوئی اس میں گر کر مر گیا یا خود کھودنے والا اجیر مر گیا تو مالک پر کوئی ضمان نہیں۔ اور شوافع کے نزدیک اس کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ اس میں خمس نہیں بلکہ نصاب کے اندازہ مال ہو تو زکوٰۃ آئے گی۔

وَفِي الرِّكَازِ الْخُمُسُ :زمین سے جو مال نکالا جاتا ہے وہ تین قسم پر ہیں۔(۱) کنز (۲) معدن (۳) رکاز

کنز وہ مال ہے جس کو کسی زمانہ میں کسی نے دفن کیا تھا، بعد میں دوسرے کسی کو مل گیا جس کو "دفین جاہلیت" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ معدن وہ مال ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے زمین کے اندر پیدا کیا ہے ان دونوں کی تعریف میں سب کا اتفاق ہے۔

رکاز کی تعریف میں اختلاف ہو گیا۔ سوائمہ ثلاثہ کے نزدیک رکاز کنز کا مرادف ہے یعنی دفین جاہلیت کو رکاز بھی کہا جاتا ہے کنز بھی معدن اس میں شامل نہیں ہے۔ اور امام ابو حنیفہ اور عراقیین کے نزدیک رکاز عام ہے کنز و معدن کو، کنز میں بالاتفاق خمس واجب ہے اور معدن رکاز میں شامل ہونے نہ ہونے میں اختلاف کی بنا پر یہ اختلاف ہو گیا کہ معدن میں خمس ہے یا نہیں۔ تو احناف کے نزدیک چونکہ شامل ہے اور رکاز میں خمس کہا گیا لہٰذا معدن میں بھی خمس ہو گا۔ اور حجازیین کے نزدیک چونکہ شامل نہیں ہے لہٰذا معدن میں خمس نہیں ہے بلکہ زکوٰۃ آئے گی۔

حجازیین حدیث مذکور سے استدلال کیا اور طریق استدلال یہ ہے کہ ایک تو معدن میں جبار کہا گیا جس کے معنیٰ ھدر کے ہیں اور یہ عام ہے کہ اس میں کوئی مر جائے تب بھی ھدر ہے یا اس میں کچھ مل جائے تب بھی ھدر ہے یعنی خمس نہیں ہے۔ دوسرا یہ کہ رکاز کو معدن پر عطف کیا گیا جو مغایرت چاہتا ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ دونوں الگ الگ ہیں۔ رکاز معدن کو شامل نہیں ہے تو رکاز میں خمس ہونے سے معدن میں بھی خمس ہونا لازم نہیں آتا۔ اگر اس میں خمس آتا تو عبارت یوں ہوتی۔ وفیہ الخمس۔

لفظ رکاز کے اعادہ کی ضرورت نہ ہوتی امام ابو حنیفہؒ کی بہت دلیلیں ہیں یہاں چند دلائل پیش کئے جاتے ہیں۔ پہلی دلیل حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے :قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وفی الرکاز الخمس قیل وما الرکاز یا رسول اللہ قال الذی خلقہ اللہ فی الارض یوم خلقت رواہ البیہقی فی السنن وابو یوسف فی کتاب الخراج۔ یہ حدیث صاف بتا رہی ہے کہ رکاز معدن ہے۔

دوسری دلیل حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا وما کان فی الخراب ففیہا وفی الرکاز الخمس رواہ ابو داؤد۔

تو یہاں رکاز کو کنز و دفین جاہلیت کے مقابلہ میں لایا گیا اس لئے رکاز سے مراد معدن ہو گا اور اس میں خمس کہا گیا۔ تو ان روایات سے واضح ہو گیا کہ رکاز معدن کو شامل ہے اور معدن میں خمس ہے۔ اس کے علاوہ تمام ارباب لغات امام صاحب کی تائید کرتے ہیں جیسے صاحب العین صاحب المجمع وغیرھما پھر امام بخاری کے شیخ ابو عبیدہ قاسم بن سلام نے بھی کتاب الاموال میں یہی کہا۔ پھر ائمہ میں سے سفیان ثوری، اوزاعی، ابراہیم نخعی بھی امام صاحب کے موافق ہیں۔ بنا بریں یہی مذہب راجح ہو گا۔

حجازیین نے جو حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں جُبار کے معنیٰ عدم صدقہ نہیں ہے بلکہ اس کا معنیٰ ھدر یعنی عدم ضمان کے ہیں جیسے اس کے پہلے دونوں جملوں جبار کی یہی معنی ہیں اور یہی اس کا قرینہ ہے۔ باقی

عطف کی وجہ جو مغایرت سے دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ معدن خاص ہے اور رکاز عام ہے اور عام کا عطف خاص پر جائز ہے کیونکہ ایک اعتبار سے دونوں میں مغایرت ہے اور اس کو بیان کرنے کی وجہ یہ ہے کہ والمعدن جبار کہا گیا تو کسی کو یہ شبہ ہو سکتا تھا کہ جب اس میں گر کر مر جانے سے کوئی ضمان نہیں ہے تو شاید اس میں کوئی مال پانے سے اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا تو اس وہم کو دور کرنے کی غرض سے ایک عام لفظ لا کر اس کا حکم بیان کر دیا اور فیہ الخمس نہ کہہ کر رکاز کا لفظ اس لئے لایا کہ معدن اور کنز دونوں کا حکم معلوم ہو جائے اور اگر صرف فیہ پر اکتفاء کرتے تو صرف معدن کا حکم معلوم ہوتا۔ کنز کا حکم معلوم نہ ہوتا۔ بہر حال حدیث مذکور سے ان کا استدلال واضح نہیں۔

سونے اور چاندی کا نصاب

الحدیث الشریف: عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . . . فَإِذَا كَانَتْ مِائَتَيْ دِرْهَمٍ فَفِيهَا خَمْسَةُ دَرَاهِمَ . فَمَا زَادَ فَعَلَى حِسَابِ ذَلِكَ الخ

تشریح: چاندی اور سونے کا نصاب بالا جماع متعین ہے کہ چاندی کا نصاب دو سو درہم ہے اور اس کا چالیسوا حصہ واجب ہے۔ تو دو سو میں پانچ درہم واجب ہے اور سونے کا نصاب بیس مثقال ہے اس میں نصف مثقال دینا واجب ہے۔ اب نصاب سے زائد ہو تو اس میں اختلاف ہے کہ کتنے زائد ہونے سے حساب کر کے دینا پڑے گا۔ تو امام شافعی، مالک، سفیان ثوری اور ہمارے صاحبین بلکہ اکثر اہل حدیث کے نزدیک اگر درہم بھی زائد ہو جائے تو حساب کر کے اسکا چالیسواں حصہ بھی دینا پڑے گا۔ امام ابو حنیفہ، حسن بصری، اوزاعی اور شعبی کے نزدیک نصاب کا پانچویں حصہ تک زائد نہ ہو تو کچھ واجب نہ ہوگا۔ مثلاً دراہم میں دو سو پر چالیس درہم زائد اور مثقال میں بیس پر اور چار زائد ہو تو حساب کر کے زائد پر زکوۃ دینا پڑیگا۔ اگر اس سے کم ہو تو معاف ہے۔

فریق اول دلیل پیش کرتے ہیں حدیث علی رضی اللہ عنہ سے جس میں صاف کہا گیا فَمَا زَادَ فَعَلَى حِسَابِ ذَلِكَ اس میں زیادہ کہا گیا خاص مقدار بیان نہیں کیا گیا۔ امام ابو حنیفہ کی دلیل بیہقی کی روایت ہے کہ حضرت عمرو بن حزم کو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جو کتاب لکھ کر دی تھی اس کے الفاظ یہ تھی: وما زاد ففی کل اربعین درہماً درہم۔ دوسری دلیل نسائی شریف کی حدیث ہے وما زاد الخ۔

انکے علاوہ اور بہت سی احادیث مرفوعہ و آثار موقوفہ ہیں۔ جن سے معلوم ہوتا ہے کہ نصاب کے پانچواں حصہ کے کم زائد پر کچھ نہیں۔ انہوں نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں دو راوی عاصم، و حارث متکلم فیہ ہیں لہٰذا یہ قابل استدلال نہیں اور اگر صحیح بھی مان لیں تب بھما زاد سے مراد پانچواں حصہ زائد مراد ہے۔ تاکہ دوسری حدیثوں کے ساتھ تعارض نہ ہو۔

زکوۃ میں مالک کی سہولت کا خیال رکھنا چاہیے

الحدیث الشریف: عَنْ سَهْلٍ . . . أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقُولُ إِذَا خَرَصْتُمْ فَخُذُوا وَدَعُوا الثُّلُثَ الخ

تشریح: خرص کے معنٰی اندازہ لگانا اور زکوۃ دیں خرص کی تفسیر یہ ہے کہ کھجور وغیرہ کے باغ میں جب پکنے کے قریب ہو تو بیت المال کی طرف سے دو ایک آدمی کو بھیجا جائے تاکہ وہ اندازہ لگائے کہ اس باغ کے درختوں میں جو تازہ کھجور ہیں وہ خشک ہونے کے بعد کتنے کھجوریں ہوں گی۔ تاکہ اس قدر سے زکوۃ لی جائے اور صاحبِ مال خیانت نہ کر سکے جیسا کہ یہود خیبر کرتے تھے۔ نیز ارباب مال پر توسع ہو جائے کہ اس اندازہ مال رکھ کر آزادی کے ساتھ خرچ کرتے رہے۔ ورنہ وہ تنگی میں مبتلا ہو

جائینگے اور عشر دینے سے پہلے کچھ خرچ نہیں کرینگے۔ تو اس میں ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ مزارعت و مساقات میں خرص جائز نہیں۔ البتہ عشر کے بارے میں ائمہ ثلاثہ خرص کے قائل ہیں۔ پھر اس کی تفصیلات میں اختلاف ہے بعض نے واجب کہا اور بعض نے مستحب کہا اور بعض نے صرف جائز قرار دیا اور بعض نے تمر و عِنَب میں فرق کیا۔ پھر ایک خارص کافی ہے یا دو خارص کی ضرورت ہے پھر خارص اور مالک میں اختلاف ہو جائے تو کس کا قول معتبر ہے پھر یہ خرص ایک اعتباری چیز ہے یا تضمینی پھر مہمان وغیرہ کے لئے ثلث یا ربع چھوڑا جائے گا یا نہیں تو امام احمد و اسحاق کے نزدیک چھوڑنا لازم ہے اور شافعی و مالک کے نزدیک نہیں۔ بہر حال یہ بہت تفصیلات ہیں جو کتب فقہ میں موجود ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں عام طور سے یہ کہا جاتا ہے کہ آپ ﷺ خرص کو باطل کہتے ہیں اور امام طحاوی نے شرح معانی الاثار میں جو کچھ لکھا اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے اور وہ حضرت جابرؓ کی حدیث پیش کرتے ہیں کہ نھی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن الخرص۔ حالانکہ در حقیقت امام صاحب کی طرف یہ نسبت حقیقت امر کے مطابق نہیں اور امام طحاویؒ کی غرض بھی خرص کا انکار نہیں بلکہ منشاء یہ ہے کہ خرص ایک اعتباری شے ہے لازمی نہیں یعنی خارص نے جو اندازہ لگایا اس اعتبار سے عشر نہیں لیا جائے گا۔ بلکہ پھل توڑنے کے بعد حساب کر کے عشر لیا جائے گا۔ خرص صرف اس لئے ہوگا تاکہ مالک اس کی اہمیت دے اور مال کو ضائع نہ کرے۔ اور حضرت جابرؓ کی حدیث کا مطلب بھی یہی ہے۔ تو جب امام ابو حنیفہ فی الجملہ خرص کے قائل ہیں۔ تو پھر خرص والی حدیثوں کا جواب دینا ضروری نہیں۔

پھر حدیث میں جو تیسرا یا چوتھا حصہ چھوڑنے کا حکم ہے ابن العربی نے اس کی یہ حکمت بیان کی کہ مالک نے جو مؤنت و خرچ کیا ہے وہ اس سے جائے اور صاحب بدائع نے کہا کہ مالک نے جو کچھ پھل کھایا ہے اس ثلث و ربع سے جائے تاکہ اس پر بار نہ ہوا۔ اور بعض نے کہا کہ اس باغ سے بہت پھل گرے۔ پرندوں نے کھایا چور نے لیا لوگوں نے بچوں نے کھایا وہ اس حصہ سے جائے اور بعض نے کہا کہ ثلث یا ربع اس لئے چھوڑنے کا حکم ہے تاکہ اس سے مالک خود اپنے ہاتھ سے فقراء کو دے کیونکہ جب یہ پھل والا ہے تو فقراء و مساکین ضرور اس کے پاس آئینگے۔ اب اگر سب عشر بیت المال لے جائے تو مالک پر دوہرا صدقہ دینا پڑے گا۔ لہٰذا کچھ اس کے پاس رکھ چھوڑنا چاہئے۔ تاکہ اس پر بار نہ ہو۔ واللہ اعلم بالصواب

شہد میں عشرہ کا مسئلہ

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسلم فِي الْعَسَلِ فِي كُلِّ عَشَرَةِ أَزُقٍّ زِقٌّ الخ

تشریح: عشری زمین میں اگر شہد مل جائے تو اس پر عشر واجب ہونے کے بارے میں اختلاف ہے۔ چنانچہ امام مالک و شافعی کے نزدیک اس میں عشر واجب نہیں۔ امام ابو حنیفہ اور احمد و اسحاق و اوزاعی کے نزدیک عشر واجب ہے۔ فریق اول نے استدلال کیا حضرت معاذ بن جبل کے اثر سے انہ سئل عن العسل فی الیمن فقال لم اومر فیہ بشیئ اس کے علاوہ ان کے پاس کوئی مرفوع حدیث نہیں۔

احناف کے پاس بہت سی احادیث ہیں (۱) ایک حدیثِ مذکور ہے جس میں عشر دینے کا ذکر ہے۔ دوسری دلیل حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی حدیث ہے قال جاء ھلال الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعشور نحل لہ رواہ ابو داؤد۔

تیسری دلیل ابن ماجہ میں انہی عبد اللہ کی حدیث ہے انہ علیہ السلام اخذ من العسل العشر

چوتھی دلیل مسند احمد وابن ماجہ وبیہقی میں ابو سفیان کی حدیث ہے قال قلت یا رسول اللہ ان لی نحلا قال أدّ العشور۔

علاوہ ازیں قرآن مجید کی آیت خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً سے بھی عشر کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ بھی مال میں شامل ہے۔ نیز یہ عشری زمین کی پیداوار میں شمار کیا جاتا ہے۔ لہٰذا عشر واجب ہونا چاہئے۔

فریق اول نے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کے قول سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ عدم امر سے عدم وجوب ثابت نہیں ہوتا جبکہ دوسری روایاتِ کثیرہ میں وجوب ثابت ہے باقی شوافع کا یہ کہنا کہ عشر کے بارے میں احادیث درجہ ثبوت کو نہیں پہنچی۔ صاحب بدائع نے اس کے جواب میں یہ کہا کہ اگرچہ شوافع کے نزدیک ثابت نہ ہو لیکن ہمارے نزدیک احادیث صحیحہ ثابت ہیں۔ کماذکرنا۔

عورتوں کے زیورات میں زکوۃ کا حکم

الحدیث الشریف: عَنْ زَيْنَبَ امْرَأَةِ عَبْدِ اللهِ قَالَتْ: خَطَبَنَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ تَصَدَّقْنَ وَلَوْ مِنْ حُلِيِّكُنَّ الخ

تشریح: چونکہ سونا اور چاندی کے زیورات میں دو حیثیتیں ہیں ایک حیثیت سے ان میں خلقۃً ثمنیت ہے اور دوسری حیثیت سے وہ عورتوں کیلئے مباح الاستعمال ہیں وہ عام استعمال لباس کپڑوں کی طرح ہیں، ذکرہ ابن رشد فی قواعدہ۔ تو بعض حضرات نے پہلی حیثیت کو راجح قرار دے کر زکوۃ کو واجب کہا اور بعض نے دوسری حیثیت کو راجح قرار دے کر عدم زکوۃ کے قائل ہوئے۔ چنانچہ امام شافعی ومالک واحمد کے بارے میں عام شارحین کہتے ہیں کہ ان کے نزدیک زیورات میں زکوۃ نہیں ہے لیکن بعض کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ امام مالک واحمد اس میں متردد تھے۔ امام احمد سے جب اس بارے میں پوچھا گیا تو فرمایا استخبر اللہ فیہ اور امام مالک سے ایک روایت یہ ہے کہ صرف ایک سال کی زکوۃ دی جائے کما فی المغنی۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک زیورات میں زکوۃ واجب ہے اگر نصاب کی مقدار ہو جائے یہی رائے ہے حضرت عمر، ابن مسعود، ابن عمر، ابن عباس رضی اللہ عنہم کی نافیین کے پاس کوئی مرفوع حدیث صحیح نہیں ہے البتہ کچھ آثارِ صحابہ ہیں۔ چنانچہ موطأ امام مالک میں حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا اثر ہے انها كانت تلي بنات اختها يتامى في حجرها فلا تخرج من حليهن الزكوة۔

دوسرا اثر حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کا تیسرا اثر حضرت انس رضی اللہ عنہ بن مالک کا۔ چوتھا حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا۔ امام ابو حنیفہ بہت سی مرفوع احادیث سے دلیل پیش کرتے ہیں پہلی دلیل حضرت عمرو بن شعیب ص عن ابیہ عن جدّہ کی حدیث ہے ابوداؤد میں اور نسائی میں ان امرأة اتت النبي صلى الله عليه وسلم ومعها بنت لها وفي يد بنتها مسكتان غليظتان من ذهبٍ فقال لها اعطين زكوة هذا قالت لا قال ايسرك ان يسورك الله بهما يوم القيامة بسوارين من النار۔

ابن القطان فرماتے ہیں اسنادہ صحیح۔ دوسری دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے کہ دخل علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرای في يدي فتخات من ورق فقال ماهذه يا عائشة فقالت هذه فتخات اتزين بها لك يا رسول الله فقال اتودي زكوتهن قلت لا قال هو حسبك من النار. رواه الدارقطني والحاكم وقال اسناده صحيح۔

تیسری دلیل حضرت ام سلمہ کی حدیث ہے ابوداؤد میں قالت کنت البس او ضاحامن ذھب فقلت یا رسول اللہ: اکنز ھی فقال مابلغ ان تؤدی زکوتہٗ فزکی فلیس بکنز۔

ان کے علاوہ حضرت اسماء بنت ابی بکر کی حدیث ہے مسند احمد میں اور فاطمہ بنت قیس کی حدیث ہے ابن ماجہ و دار قطنی میں یہ تمام احادیث صاف دلالت کرتی ہے کہ زیورات میں زکوٰۃ واجب ہے۔ علاوہ ازیں امام رازی تفسیرِ کبیر میں فرماتے ہیں کہ قرآن کریم کی آیت وَالَّذِیْنَ یَکْنِزُوْنَ الذَّھَبَ وَالْفِضَّۃَ۔

اسی طرح زکوٰۃ کے بارے میں جو احادیث آئی ہیں وہ سب عام ہیں زیورات وغیرہا کا کوئی استثناء نہیں ہے۔ لہٰذا زیورات میں وجوب زکوٰۃ کے بارے اگر کوئی حدیث نہ بھی ہوتی تب بھی زکوٰۃ واجب ہوتی چہ جائیکہ اس میں خصوصی حدیث بھی موجود ہیں۔ نیز قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ زکوٰۃ واجب ہو کیونکہ یہی زیورات اگر مرد کے پاس ہو تو سب کے نزدیک زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ لہٰذا اگر عورت کی ملک میں ہوں تو زکوٰۃ واجب ہونی چاہئے۔ نافیینؔ نے جو آثار پیش کئے ان کا جواب یہ ہے کہ احادیث مرفوعہ اور عموم آیات کے مقابلہ میں وہ قابل حجت نہیں ہے۔

مال تجارت کی زکوۃ

الحدیث الشریف: عَنْ سَمُرَۃَ بْنِ جُنْدُبٍ: أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کَانَ یَأْمُرُنَا أَنْ نُخْرِجَ الصَّدَقَۃَ مِنَ الَّذِیْ نُعِدُّ لِلْبَیْعِ

تشریح: اصل میں زکوٰۃ تین قسم مال میں واجب ہوتی ہے۔ دراھیمؔ، دنانیرؔ، سوائم اور دوسرے قسم مال عروض وغیرہ میں زکوٰۃ واجب نہیں، اس میں تمام امت کا اجماع ہے۔ لیکن عروض کو اگر تجارت کیلئے رکھا جائے تو اس میں زکوٰۃ واجب ہے یا نہیں، اس میں کچھ اختلاف ہے۔ اہلِ ظواہر کے نزدیک واجب نہیں لیکن ائمہ اربعہ اور دوسرے علماء کے نزدیک اس میں زکوٰۃ واجب ہے بشرطیکہ اس کی قیمت سونا یا چاندی کے نصاب کے اندازہ ہو جائے۔ اہل ظواہر یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ نص کے ذریعہ صرف سونا چاندی اور سوائم میں زکوٰۃ کا وجوب ثابت ہوتا ہے اب اگر دوسرے اشیاء میں زکوٰۃ ثابت کیا جائے تو قیاس کے ذریعہ ثابت ہوگا اور قیاس حجت نہیں ہے۔ خصوصاً مقادیر کے باب میں۔

جمہور ائمہ دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی آیت اَنْفِقُوْا مِنْ طَیِّبٰتِ مَا کَسَبْتُمْ وخُذْ مِنْ اَمْوَالِھِمْ صَدَقَۃً سے کہ یہاں عام لفظ ہے۔ جس میں اموال تجارت بھی داخل ہیں۔ دوسری دلیل مذکورہ حدیثِ سمرہ ہے جس میں صاف حکم ہے کہ مال تجارت کی زکوٰۃ آدا کی جائے اس کے علاوہ حضرت عمرو بن عمر، عروہ ابن الزبیر، سعید المسیب اور قاسم وغیر ھم کے آثار ہیں۔

حتیٰ کہ ابن المنذر وغیرہ نے اُس پر اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم نقل کیا ہے۔

اہلِ ظواہر کا جواب یہ ہے کہ ان کے یہ دعویٰ کہ اموالِ تجارت کی زکوٰۃ نص سے ثابت نہیں بلکہ قیاس سے ثابت ہے یہ سراسر غلط ہے کیونکہ آیات قرآنیہ اور احادیث صحیحہ سے حجیت قیاس ثابت ہے۔ کماذکرنا۔ پھر انکا یہ کہنا کہ قیاس حجت نہیں یہ بھی غلط ہے کیونکہ آیات قرآنیہ اور احادیث سے حجیت قیاس ثابت ہے جس کی تفصیل اصول فقہ کی کتابوں میں موجود ہے۔ پھر جمہور کا آپس میں کچھ اختلاف ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک اگر کوئی متعدد سال مال فروخت نہ کرے تو زکوٰۃ نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں نمو نہیں پایا گیا پھر جب فروخت کرلے تو صرف ایک دفعہ زکوٰۃ دینا پڑے گا۔ لیکن دوسرے آئمہ کے نزدیک جتنا دن

مال رہے گا ہر سال قیمت کا حساب کر کے زکوٰۃ دینا پڑے گا چاہے فروخت کرے یا نہ کرے۔ کیونکہ یہ مال اصل میں بڑھانے کیلئے رکھا گیا ہے مالک بڑھاتا نہیں یہ اس کا قصور ہے۔

بَابُ صَدَقَةِ الْفِطْرِ (صدقہ فطر کا بیان)

علامہ عینی وزبیدی نے تصریح کی ہے کہ یہاں جو اضافت ہے یہ اضافت الی السبب ہے۔ کیونکہ رمضان کا فطر اس کا سبب ہے اور اس کو زکوٰۃ رمضان، زکوٰۃ الصوم، صدقۃ الصوم، صدقہ الرؤس بھی کہا جاتا ہے اور اس کا وجوب تزکیۂ نفس اور تتمہ عمل کے لئے ہے اور وکیع بن الجراح کہتے ہیں کہ صدقۂ فطر نماز میں سجدۂ سہو کی مانند ہے کہ روزہ میں اگر کوئی نقصان ہو تو اس کی تلافی و جبر کے لئے صدقہ فطر کا حکم ہے۔ صدقۂ فطر میں چند مسائل مختلف فیہا ہیں۔

پہلا مسئلہ: اس کے حکم کے بارے میں: تو اس میں اختلاف ہے۔ امام شافعی واحمد ومالک کے نزدیک یہ فرض ہے اور بعض کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ امام مالک کے نزدیک سنت ہے۔ احناف کے نزدیک واجب ہے۔ فرضیت کے قائلین دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث سے قال فرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صدقۃ الفطر الخ رواہ الترمذی تو یہاں لفظ فرض آیا ہے جو دلالت کرتا ہے فرضیت پر اور امام مالکؒ نے لفظ فرض کو قدّر کے معنی میں لے کر سنیت ثابت کی احناف دلیل پیش کرتے ہیں عمرو بن شعیبؓ عن ابیہ عن جدّہ کی حدیث سے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعث منادیا فی فجاج مکۃ الاان صدقۃ الفطر واجبۃ علی کل مسلم رواہ الترمذی۔

نیز مستدرک حاکم میں حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے جس کے الفاظ یہ ہے انہ علیہ السلام امر صارخاً ببطن مکۃ ینادی ان صدقۃ الفطر حق واجب علی کل مسلم۔

نیز بخاری و مسلم میں امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بزکوۃ الفطر کے الفاظ ہیں۔ ان احادیث سے واضح طور پر وجوب ثابت ہو رہا ہے۔

ائمہ ثلاثہ نے جو لفظ فرض سے استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ یہ خبر واحد ہے اس سے فرضیت ثابت نہیں ہوتی اور مالک کی ایک رائے کے اعتبار سے جو لفظ فرض بمعنی قدر لے کر سنیت ثابت ہوگئی اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ فرض کے لغوی معنی اگرچہ قدّر ہیں لیکن شریعت نے جب اس کو وجوب کے معنی کی طرف نقل کر لیا تو اسی پر حمل کرنا اولی ہے۔

آخر میں علامہ ابن الہمام کہتے ہیں کہ درحقیقت اس میں کوئی حقیقی نزاع نہیں ہے بلکہ لفظی اختلاف ہے کیونکہ ائمہ ثلاثہ اس حیثیت کا فرض نہیں کہتے جس کا منکر کافر ہو۔ اسی کو احناف واجب کہتے ہیں۔ اصل بات یہ ہے ان کے ہاں فرض اور سنت کے درمیان کوئی مرتبہ نہیں اس لئے واجب نہیں کہتے اور احناف درمیان میں مرتبہ واجب ثابت کرتے ہیں۔ اس لئے واجب کہتے ہیں تو یہ تعبیر کا فرق ہے حقیقت کا فرق نہیں۔

دوسرا مسئلہ: صدقہ فطر کس شخص پر واجب ہے: میں تو امام شافعی ومالک واحمد کے نزدیک ہر اس شخص پر واجب ہے جس کے پاس اپنے اور اہل وعیال کے ایک دن ایک رات کے نفقہ سے زائد مال ہو کما ذکرہ النووی والرافعی امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہر اس شخص پر واجب ہے جس کے پاس اپنی ضرورت سے زائد نصاب کے مقدار مال ہو خواہ مال نامی ہو یا غیر نامی۔ ضرورت کی

تفصیل یہ ہے کہ جو کھیت والا ہو تو ایک موسم سے دوسرے موسم تک کفایت کے اندازہ مال ہو اسکے بعد زائد مال نصاب کی مقدار ہو۔ اگر تاجر ہو تو پہلی دفعہ فروخت کر کے دوسری دفعہ تک مصارف کے بعد زائد ہو۔ اگر نوکر ہو سالانہ ہے تو پورے سال کا اور اگر ماہانہ ہو تو ماہ کا اور اگر اسبوعیہ تو اس کا اور اگر روزانہ ہو تو روز کا حساب ہے۔ اس کے بعد زائد نصاب کے اندازہ ہو تو صدقۂ فطر واجب ہو گا۔

ائمہ ثلاثہ دلیل پیش کرتے ہیں اس طور پر کہ صدقۂ فطر کے بارے میں جو خصوصی احادیث آئی ہیں ان میں نصابِ مال کوئی شرط مذکور نہیں تو معلوم ہوا کہ اس میں نصاب ضروری نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابوہریرہ ص کی حدیث سے لا صدقة الا عن ظهر غنى، رواه البخاري، وهكذا عن حكيم بن حزام

دوسری دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم میں صدقہ فطر کو لفظ زکوٰۃ سے تعبیر کیا جیسا کہ فرمایا قَدْ اَفْلَحَ مَنْ تَزَكّٰى

حضرت ابن عمر، ابو سعید خدری، عمرو بن عوفؓ نے فرمایا کہ یہ آیت صدقۂ فطر کے بارے میں نازل ہوئی کما فی الدر المنثور وفتح الباری، اسی طرح احادیث میں بھی اس کو زکوٰۃ سے تعبیر کیا گیا جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے ابوداؤد شریف میں فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكوة الفطر الخ

تو جب اس پر زکوٰۃ کا اطلاق کیا گیا تو زکوٰۃ کی طرح اس میں بھی نصاب کی شرط ہونا چاہئے لیکن جب کہ یہاں صراحت نہیں تو احناف نے نصاب زکوٰۃ نامی کی شرط اڑادی اور مطلقا نصاب پر وجوب کے قائل ہوئے خواہ نامی ہو یا غیر نامی ہو۔

تیسرا مسئلہ: کہ صدقہ فطر کب واجب ہوتا ہے: تو امام شافعی کے نزدیک رمضان کے آخری دن کے غروب شمس سے واجب ہوتا ہے۔ یہی امام احمد کا مذہب ہے۔ امام اعظم کے نزدیک یوم عید کے طلوع فجر کے بعد واجب ہوتا ہے امام مالک کے نزدیک دونوں کی مانند دو روایتیں ہیں۔ شوافع فرماتے ہیں کہ چونکہ یہ صدقہ فطر کے سبب سے ہے اور غروب شمس وقت فطر ہے لہٰذا اسی وقت سے صدقہ واجب ہونا چاہئے اور احناف کہتے ہیں کہ رمضان میں غروب شمس کے بعد جو فطر ہوتا ہے وہ معتاد ہے اس لئے سببیت کے لئے ایسا فطر لینا چاہئے جو غیر معتاد ہو اور وہ یوم عید کا وقت فجر ہے لہٰذا اس وقت سے صدقہ واجب ہونا چاہئے۔ بہر حال یہ اجتہادی دلائل ہیں۔ حدیث سے کسی کے پاس کوئی دلیل نہیں۔

چوتھا مسئلہ: کہ یعنی کن کن لوگوں کی طرف سے صدقہ فطر دینا واجب ہے: تو اس میں سب کا اتفاق ہے کہ اپنے اور اپنی نابالغ اولاد اور مسلمان مملوک کی طرف سے دینا ضروری ہے۔ کافر مملوک کے بارے میں اختلاف ہے تو امام شافعی، مالک واحمد کے نزدیک اس کی طرف سے دینا واجب نہیں۔ سفیان ثوری اور امام اعظم کے نزدیک کافر مملوک کی طرف سے بھی دینا واجب ہے۔ فریق اول دلیل پیش کرتے ہیں۔ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث سے جو مختلف طریق سے بخاری، مسلم، طحاوی میں مذکور ہے۔ جس کے الفاظ یہ ہیں فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكوة الفطر ...... على كل حر وعبد ذكر او انثى من المسلمين۔ تو یہاں من المسلمین کی قید سے معلوم ہوا کہ مملوک غیر مسلم کی طرف سے واجب نہیں۔

امام اعظم اور ان کے ہمنوا دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے قال النبي صلى الله عليه وسلم ادوا صدقة الفطر عن كل صغير او كبير اوذكر او انثى يهودي او نصراني مملوك۔ رواه الدار القطني۔

دوسری دلیل مشکل الآثار للطحاوی میں حضرت ابوہریرہؓ کا اثر ہے اور ابن المنذر نے ابن عمرؓ کا اثر نکالا ہے اور مصنفہ ابن ابی شیبہ میں عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ کا اثر ہے کہ وہ حضرات ہر قسم مملوک کی جانب سے صدقہ فطر دیتے تھے۔ تیسری دلیل حضرت ابوسعید خدری اور ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی حدیث کے اکثر طریق میں مطلقاً مملوک کا لفظ آیا ہے۔ لہٰذا ہر قسم مملوک کی طرف سے صدقہ فطر دینا واجب ہوگا۔

فریق اول نے جو ابن عمرؓ کی حدیث سے دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ امام مالکؒ کے طریق کے علاوہ اور کسی طریق میں من المسلمین کی قید نہیں بلکہ مطلق مملوک کا ذکر ہے۔ لہٰذا اکثر طریق کا اعتبار ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ من المسلمین علی من تجب کی قید ہے عمن تجب کی قید نہیں۔ کماذکرہ الطحاوی۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت ابن عمرؓ ہر قسم مملوک کی طرف سے فطرہ ادا کرتے تھے۔ یا تو کہا جائے کہ اسباب میں تزاحم نہیں لہٰذا بعض روایت میں مطلق آیا ہے۔ اور بعض میں من المسلمین کی قید ہے۔ لہٰذا دونوں قسم کی جانب سے ادا کرنا پڑے گا علاوہ ازیں صدقہ فطر کا سبب رائس یمونہ ہے۔ یعنی جس کی بار برداری کر رہا ہے اس کی طرف سے دینا پڑے گا اور مملوک کافر کی بار برداری بھی مالک کرتا ہے اور فطرہ بھی ایک بار برداری ہے لہٰذا یہ بھی کرنا پڑے گا۔

پانچواں مسئلہ: صدقہ فطر میں کتنی مقدار واجب ہے: احادیث میں جن اشیاء کا ذکر آیا ہے ان میں ہر چیز سے ایک صاع دینا ضروری ہے باتفاق ائمہ۔ سوائے حنطہ کے اس میں اختلاف ہے۔ چنانچہ ائمہ ثلاثہ اس میں بھی ایک صاع دینے کے قائل ہیں اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حنطہ میں نصف صاع دینا واجب ہے اور یہی امام مالک سے ایک روایت ہے۔ یہی مذہب ہے حضرت صدیق اکبر، عمر، عثمان، علی، ابن مسعود و کثیر من الصحابہؓ کا۔ ائمہ ثلاثہ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابوسعید خدری کی حدیث سے قال کنانخرج زکوۃ الفطر صاعاً من طعام او صاعا من شعیر الخ متفق علیہ

یہاں طعام سے حنطہ مراد ہے اس لئے شعیر کے مقابلہ میں آیا ہے نیز حاکم کی روایت میں صراحۃ حنطہ کا لفظ آیا ہے اور بیہقی میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث میں بڑ کا لفظ ہے جس سے واضح طور پر معلوم ہوگیا کہ گیہوں سے بھی ایک صاع دینا چاہئے۔ امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں۔ حضرت ثعلبہ بن ابی صعیر کی حدیث ہے قال انہ علیہ السلام قال صاع من برو قمح علی کل اثنین رواہ ابو داؤد

دو آدمیوں کی طرف سے ایک صاع بر نکالنے کا حکم ہے لہٰذا ہر ایک کی طرف سے نصف صاع ہوا۔ دوسری دلیل ترمذی شریف میں عمرو بن شعیبؓ عن ابیہ عن جدہ کی حدیث ہے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعث منادیا ینادی ان صدقۃ الفطر واجبۃ علی کل مسلم وفیہ مدان من قمح۔

تیسری دلیل دار القطنی میں زید بن ثابت کی حدیث ہے قال خطبنا النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال من کان عندہ شئی فلیتصدق بنصف صاع من برّ۔

چوتھی دلیل مستدرک حاکم میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے انہ علیہ السلام امر عمرو بن حزم فی زکوۃ الفطر بنصف صاع من حنطۃ۔

پانچویں دلیل ابوداؤد میں ابن عمرؓ کی حدیث ہے کان الناس یخرجون زکوۃ الفطر علی عھد النبی صلی اللہ علیہ وسلم صاعا من شعیر أوصاعا من تمر أوزبیب فلما کان عمرو کثرت الحنطة جعل نصف صاع الحنطة مکان صاع من تلک الاشیاء۔
ھٰکذا فی البخاری و مسلم عن ابن عمر انہ علیہ السلام فرض صاعاً من تمرٍ او شعیر فعدل الناس بہ الی نصف صاع من برّ۔
اس سے صاف معلوم ہوا کہ گیہوں سے نصف صاع دینے پر اجماعِ صحابہ ہو گیا ان کے علاوہ اور بہت دلائل ہیں۔
شوافع نے جو حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث سے استدلال کیا اور طعام سے گیہوں مراد لیا اسکا جواب یہ ہے کہ وہاں طعام سے حنطہ مراد نہیں چنانچہ علامہ زرقانی نے شرح موطا میں فرمایا کہ طعام سے ذرہ مراد ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ عہد رسالت میں حنطہ کا رواج نہیں تھا عام طور سے جوار، مکی، زبیب وغیرہ تھا چنانچہ ابوسعید فرماتے ہیں کان طعامنا الشعیر و الزبیب و الاقط التمر (بخاری) نیز بخاری شریف میں روایت ہے ابن عباسؓ کی حجم ابو طیبة النبی صلی اللہ علیہ وسلم فامر لہ بصاع من طعام و اراد بہ الذرۃ عند الکل۔
لہٰذا طعام کی تفسیر حنطہ سے کرنا صحیح نہیں۔ بنابریں حدیث مذکور سے صاع من حنطہ پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہوا۔

بَابُ مَنْ لَا تَحِلُّ لَهُ الصَّدَقَةُ (جن لوگوں کے لئے صدقات حلال نہیں)

بطور تمہید یہ سمجھنا چاہئے کہ غنی کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) ایک غنی وہ ہے جس کے پاس مال نامی ہو اور وہ نصاب کا مالک ہو ایسے غنی پر زکوۃ قربانی صدقہ فطر واجب ہے اور اس کو ہر قسم کا صدقہ لینا ناجائز ہے (۲) دوسرا غنی وہ ہے جس کے پاس حاجت اصلیہ سے زائد مال موجود ہے۔ مگر وہ مال نامی نہیں اور اس میں نیت تجارت بھی نہیں تو ایسے شخص پر زکوۃ تو واجب نہیں لیکن قربانی اور صدقہ فطر واجب ہے اور اس کے لئے بھی ہر قسم کا صدقہ لینا حرام ہے۔ (۳) تیسرا غنی وہ ہے کہ جس کے پاس حاجتِ اصلیہ سے زائد مال موجود ہے مگر وہ مال نامی نہیں اور اس میں نیت تجارت بھی نہیں تو ایسے شخص پر زکوۃ واجب نہیں لیکن قربانی اور صدقہ فطر واجب ہے اور اس کے لئے بھی ہر قسم کا صدقہ لینا حرام ہے تیسرا غنی وہ ہے کہ جس کے پاس حاجتِ اصلیہ سے زائد نہ مال نامی ہے نہ غیر نامی تو ایسے شخص پر ان تینوں امور میں سے کچھ بھی واجب نہیں اور اس کے لئے ہر قسم کا صدقہ لینا جائز ہے۔ اب اس کے لئے سوال کرنا جائز ہے یا نہیں تو اس میں تفصیل ہے۔ ہماری بحر الرائق سے معلوم ہوتا ہے کہ جس کے پاس ایک دن یا رات کی ضرورت کے اندازہ مال ہو اس کا سوال کرنا جائز نہیں۔ اور بعض کتب شافعیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جو پچاس درہم کا مالک ہو اس کے لئے سوال جائز نہیں اور بعض میں چالیس کا ذکر ہے۔
امام غزالیؒ نے فرمایا کہ اگر اہل عیال نہیں رکھتا ہے تو اس کے لئے یوم ولیلۃ کی روزی نصاب ہے۔ اگر اہل عیال ہے تو پچاس درہم ہے۔ امام طحاویؒ نے کہا کہ مختلف صورتیں مختلف حالات پر محمول ہیں کسی کو پچاس درہم کی ضرورت ہو گی۔ کسی کو اس سے زائد کی ضرورت ہو گی کسی سے کم سے ہو جائیگا پس حالات پر جواز سوال و حرمت سوال کا مدار ہو گا۔

بنوھاشم کے لئے زکوۃ حرام ہے

الحدیث الشریف : عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ . . . أَمَا شَعَرْتَ أَنَّا لَا نَأْكُلُ الصَّدَقَةَ

الحدیث الشریف : عَنْ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ . . . إِنَّ هَذِهِ الصَّدَقَاتِ إِنَّمَا هِيَ أَوْسَاخُ النَّاسِ ، وَإِنَّهَا لَا تَحِلُّ لِمُحَمَّدٍ ، وَلَا لِآلِ مُحَمَّدٍ

تشریح: یہاں زکوۃ کو لوگوں کے مال کا میل کہا گیا۔ نیز اس قسم دوسری احادیث میں بھی یہ مضمون مذکور ہے۔ بنا بریں تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ نبی کریم ﷺ اور آپ ﷺ کے آل کے لئے مال زکوۃ حرام ہے تاکہ آپ ﷺ کی ذات اور خاندان اس قسم کے میلوں سے پاک رہے۔ لیکن آپ ﷺ کی آل کی تعیین میں ذرا سا اختلاف ہے۔ چنانچہ امام شافعی وغیرہ دیگر علمائے کرام کے نزدیک ال نبی صرف بنو ہاشم ہیں اور بنو المطلب اس میں شامل نہیں ہیں یہی امام احمد کا ایک قول ہے۔ شوافع وغیرہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے سھم سھم ذی القربیٰ میں بنی ہاشم کے ساتھ بنی المطلب کو بھی شامل کیا اور قریش کے دوسرے کسی خاندان کو نہیں دیا اور یہ عطیہ ان کے حرمان عن الزکوۃ کے بدلے میں دیا گیا تو معلوم ہوا کہ اُل میں دونوں فریق شامل ہیں۔ امام ابو حنیفہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ قرآن کریم کی آیت عام ہے ہر قسم فقیر و مسکین زکوۃ کا حقدار ہے۔ فرمایا اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسٰكِيْنِ یہاں کوئی تخصیص نہیں لیکن بنو ہاشم کو اس عموم سے حضور ﷺ کے قول الصدقۃ لا تنبغی لمحمد ولا لال محمد کی بنا پر نکال دیا گیا اور بنو المطلب کو ان پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔ کیونکہ بنو ہاشم حضور ﷺ سے اقربت ہیں اور اشرف ہیں۔ حضرت عمر بن عبد العزیز بھی یہی فرماتے ہیں۔ انہوں نے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں بنو المطلب کو موالات کی بنا بر دیا حرمان عن الزکوۃ کے عوض میں نہیں دیا۔ لہٰذا یہ اُل نبی میں داخل نہیں۔ بنا بریں زکوۃ حرام نہیں ہوگی۔ بنو ہاشم پانچ گروہ ہیں۔ (۱) اُل عباس رضی اللہ عنہ (۲) اُل جعفر رضی اللہ عنہ (۳) آل علی رضی اللہ عنہ (۴) العقیل رضی اللہ عنہ (۵) اُل حارث بن عبد المطلب جس طرح بنو ہاشم کے لئے زکوۃ حرام ہے اسی طرح ان کی موالی کے لئے جائز نہیں۔ اسی طرح اگر کوئی عامل علی الصدقہ ہو تو اس کے لئے بھی حرام ہے۔ ابن ہمام اور زیلعی کے نزدیک صدقۂ نافلہ بھی حضور ﷺ کی طرح بنو ہاشم کے لئے بھی جائز نہیں اور دوسرا فقہاء کے نزدیک صدقہ نافلہ صرف حضور کے لئے جائز نہیں بنو ہاشم کے لئے جائز ہے۔ طبری نے ابی عصمہ سے، امام ابو حنیفہ سے نقل کیا ہے کہ چونکہ اس زمانہ میں بیت المال کا انتظام ٹھیک نہیں رہا اور بنو ہاشم کو خمس نہیں ملتا اس لئے اب ان کو زکوۃ لینا جائز ہے اور امام طحاوی نے امالی ابی یوسف سے نقل کیا ہے اور عقد الجید میں لکھا ہے کہ امام طحاوی نے اس پر فتویٰ دیا ہے اور حضرت فخر الدین رازی نے بھی لکھا ہے کہ اس زمانہ میں بنو ہاشم کو زکوۃ دینا جائز ہے اور یہی بعض مالکیہ و شافعیہ کا قول ہے۔ لیکن درّ مختار میں اس روایت کو نا قابل اعتبار قرار دیا ہے اور لکھا کہ اس پر فتویٰ نہیں دینا چاہئے۔

حضور ﷺ کے لئے تو ہر قسم کا صدقہ ناجائز ہے لیکن ہدیہ آپ ﷺ کے لئے جائز ہے اور دونوں میں فرق یہ ہے کہ صدقہ میں اصل مقصود ہوتا ہے اجر و ثواب و ترحم للمعطی اور ہدیہ میں اصل مقصود ہوتا ہے مہدی لہ (یعنی جسکو ھدیہ دیا جائے اس) کا اکرام اور اسکی تطیب قلب اور اس کو خوشی کرنا گرامالا وہ بھی ثواب و اجر سے خالی نہیں ہوتا۔

غنی کیلئے صدقہ لینا جائز نہیں

الحدیث الشریف: عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ... لَا تَحِلُّ الصَّدَقَةُ لِغَنِيٍّ وَلَا لِذِي مِرَّةٍ سَوِيٍّ

تشریح: امام شافعی کے نزدیک جسطرح صاحب نصاب کیلئے زکوۃ کھانا جائز نہیں اسی طرح تندرست صحیح سالم قادر علی الاکتساب کیلئے بھی زکوۃ لینا جائز نہیں۔ یہی مالکیہ میں سے ابن مالک کی رائے ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک صحیح سالم قادر علی الکسب اگر صاحب نصاب نہ ہو تو اس کیلئے زکوۃ لینا جائز ہے۔ مگر خلاف اولیٰ ہے۔ شوافع نے حدیث مذکور سے استدلال کیا کہ اسمیں تندرست آدمی کیلئے زکوۃ کو حرام قرار دیا گیا۔ امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی آیت سے کہ فقراء و

مساکین مستحق زکوۃ قرار دیا گیا خواہ مریض ہو یا تندرست کوئی تخصیص نہیں۔ دوسری دلیل حدیث معاذ رضی اللہ عنہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو یمن میں صدقہ وصول کرنے کیلئے بھیجا تھا اور فرمایا خذ الصدقۃ من اغنیاء المسلمین وضعھا فی فقراھم۔
اس میں بھی فقراء کو مطلقاً دینے کا حکم ہے صحیح تندرست و مریض کی کوئی تخصیص نہیں۔ اسی طرح اکثر احادیث میں مطلقاً فقراء کو دینے کا حکم ہے۔ شوافع نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں لا تحل برائے تحریم نہیں بلکہ برائے کراہت و تغلیظ ہے تاکہ صدقہ پر بھروسہ کر کے اکتساب نہ چھوڑے اور ضعفاء فقراء کے حق میں کمی نہ ہو۔ یا تو وہ سوال کے عدم حلت کے لئے ہے کہ ایسی صورت میں سوال کرنا حلال نہیں۔

زکوۃ کے مصارف

الحدیث الشریف: عَنْ زِيَادِ بْنِ الْحَارِثِ الصُّدَائِيِّ قَالَ: أَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . . . فَجَزَّأَهَا ثَمَانِيَةَ أَجْزَاءٍ الخ

تشریح: امام شافعی کے نزدیک قرآن کریم میں مصارف زکوۃ جو آٹھ اصناف ذکر کی گئیں ان میں سے ہر صنف سے کم از کم تین آدمی کو زکوۃ دینی پڑے گی۔ ہاں اگر کوئی صنف نہ ہو تو بقیہ میں تقسیم کر دے۔ امام ابو حنیفہ، مالک واحمد کے نزدیک کسی ایک صنف کو دینے سے کافی ہو جائے گا۔ ہر ایک صنف کو دینا ضروری نہیں۔ شوافع حضرات دلیل پیش کرتے ہیں آیت قرآنی سے اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسٰكِيْنِ کہ آٹھ اصناف کو ذکر کیا گیا۔ لہٰذا ہر ایک کو دینا ضروری ہے۔ کیونکہ لام استحقاق کیلئے ہے۔ نیز حدیث مذکور بھی دلیل ہے۔

علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں کہ جب آٹھ اصناف میں تجزیہ کیا گیا تو معلوم ہوا کہ ہر ایک کو دینا ضروری ہے امام ابو حنیفہؒ و موافقون دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی دوسری آیت سے اِنْ تُبْدُوا الصَّدَقٰتِ فَنِعِمَّا هِيَ ۚ وَاِنْ تُخْفُوْهَا وَتُؤْتُوْهَا الْفُقَرَآءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ، تو یہاں صدقات عام ہیں زکوۃ وغیرہ سب کو شامل ہیں اور ایک صنف صرف فقراء کو دینے کے متعلق ہے تو معلوم ہوا کہ ایک صنف کو دینے سے کافی ہو جائے گا۔ دوسری دلیل سفیان ثوری، معاذ بن جبل سے روایت کرتے ہیں کہ وہ اہل یمن سے عروض زکوۃ میں لیتے ہیں اور ایک صنف میں تقسیم کرتے تھے۔ تیسری دلیل احکام القرآن للجصاص میں مذکور ہے کہ حضرت عمر، ابن عمر، ابن عباس، حذیفہ، سعید بن جبیر رضی اللہ عنہم، عمر بن عبد العزیز وغیرہم کثیر صحابہ سے یہی روایت ہے اور کسی سے اسکے خلاف روایت نہیں ہے۔ تو گویا اجماع صحابہ ہو گیا۔ اسی طرح امام طحاوی وابن عبد البر نے فرمایا۔

شوافع نے آیت سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں اصناف ثمانیہ کا ذکر استحاق کی بناء پر نہیں۔ بلکہ مصارف بیان کرنا مقصود ہے کہ ان کے علاوہ اور کسی کو دینا جائز نہیں اور انما حرف حصر اسی فائدہ کے لئے لایا گیا۔ اگر لام استحقاق کے لئے لیا جائے تو دنیا کے تمام فقراء و مساکین کو دینا پڑے گا۔ جو ممکن نہیں۔ اور حدیث کا جواب یہ ہے کہ اکثر محدثین کرام نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے اور صحیح مان لیا جائے تو وہی جواب ہے جو آیت کا دیا گیا ۱۲۔

بَابُ أَفْضَلِ الصَّدَقَةِ (بہترین صدقہ کا بیان)

بہترین صدقہ

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ . . . . . . خَيْرُ الصَّدَقَةِ مَا كَانَ عَنْ ظَهْرِ غِنًى، وَابْدَأْ بِمَنْ تَعُولُ

تشریح: حدیث ہذا سے معلوم ہوتا ہے کہ اپنی ضرورت پوری کر کے جو مال باقی رہتا ہے اس سے صدقہ کرنا افضل ہے لیکن

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے دوسری حدیث ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ افضل الصدقة جهد المقل، رواہ ابو داؤد تو ظاہراً دونوں میں تعارض ہے تو دفع تعارض یہ ہے کہ جس کو صبر علی الشدۃ اور توکل کے اعلیٰ درجہ کی توفیق دی گئی کہ بھوک اور فاقہ رہنے پر کوئی شکوہ نہیں ہوتا ہے جیسے حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کی شان تھی۔ اس کو جہد المقل کا صدقہ افضل کہا گیا اور جو اس درجہ کا نہیں ہے اس کے لئے اپنے غنی کے بعد صدقہ افضل ہے بہر حال اختلاف حکم لوگوں کے مختلف حالات پر محمول ہے۔

صَدَقَةُ الْمَرْأَةِ مِنْ مَالِ الزَّوْجِ (عورت کا شوہر کے مال سے صدقہ کرنے کا بیان)

شوہر کے مال سے بیوی کو صدقہ کا ثواب

الحدیث الشریف: عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَنْفَقَتِ الْمَرْأَةُ مِنْ طَعَامِ بَيْتِهَا غَيْرَ مُفْسِدَةٍ كَانَ أَجْرُهَا بِمَا أَنْفَقَتْ، وَلِزَوْجِهَا أَجْرُهُ بِمَا كَسَبَ الخ

تشریح: یہاں جو مثل اجر کہا گیا اس سے نفس اجر میں برابری مراد ہے مقدار میں برابری مراد نہیں۔ مطلب یہ ہے کہ جس طرح شوہر کو ثواب ملے گا اسی طرح زوجہ وخازن کو ثواب ملے گا کوئی محروم نہیں جائیگا۔ باقی کس کو کتنا ملے گا اس کا بیان نہیں ہے بلکہ ہر ایک کو اپنے اپنے اخلاص کے اعتبار سے مقدار میں تفاوت ہوگا یا تو برابری اصل ثواب میں ہوگی لیکن فضلی ثواب میں تفاوت ہوگا یا ہر اعتبار سے مقدار میں مساوات ہوگی مگر کیفیات، دن کا تفاوت ہو سکتا ہے۔ پھر علامہ عینی فرماتے ہیں کہ انفاق المرأة من بيت الزوج کے بارے میں احادیث بہت مختلف نظر آتی ہیں۔ چنانچہ ترمذی میں ابو اُمامہ کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ بغیر اذن زوج عورت مطلقاً کچھ خرچ نہیں کر سکتی اور حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ بغیر اذن خرچ صدقہ کر سکتی ہے اور اس کو ثواب بھی ملے گا اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث مسلم سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر افساد کی نیت نہ ہو تو بغیر اذن خرچ کر سکتی ہے۔ اور ابو داؤد شریف میں سعد بن ابی وقاص کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رطب دے سکتی ہے پھر علامہ عینی نے ان مختلف احادیث میں اس طرح تطبیق دی کہ اصل میں زوج کی اجازت صحیح یا دلالۃً کے بغیر زوجہ کو کسی طرح کا تصرف کرنا مال وج میں جائز نہیں ہے۔ خواہ کم ہو یا زیادہ۔ اگر صریح اجازت ہو تو ہر قسم کا تصرف جائز ہے۔ بشرطیکہ افساد کی نیت نہ ہو اور دلالت حال کی اجازت ہو تو کبھی عرف کا اعتبار ہوگا اور کبھی اشیاء متصدقہ کا اعتبار ہوگا اور کبھی زوج کے حال کا اعتبار ہوگا اس طور پر تمام احادیث میں تطبیق ہو جائے گی۔ اب ابوداؤد شریف میں ایک روایت ہے جس کے الفاظ یہ ہیں اذا انفقت المرأة من مال زوجها فلها نصف اجرها۔ اسکے ظاہر پر اشکال ہوتا ہے کہ اگر یہ نفقہ بغیر اذن ہو تو بجائے اجر وزر ہوگا اور اگر اذن سے ہو تو پورا اجر ملنا چاہئے نصف اجر کیسے تو اس کا حل یہ ہے کہ یہاں نصف کے حقیقی معنی مراد نہیں بلکہ اس سے حصہ مراد ہے اور نصف حصہ کے معنی میں آتا ہے۔

بَابُ مَنْ لَا يَعُودُ فِي الصَّدَقَةِ (صدقہ میں رجوع کرنے کا مسئلہ)

صدقہ کئے ہوئے مال کو لینا

الحدیث الشریف: عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ قَالَ: حَمَلْتُ عَلَى فَرَسٍ فِي سَبِيلِ اللهِ... لَا تَشْتَرِهِ وَلَا تَعُدْ فِي صَدَقَتِكَ الخ

تشریح: ابن الملک فرماتے ہیں کہ بعض علماء اور اہل ظاہر کے نزدیک اپنے صدقہ کردہ مال کو خرید نا حرام ہے۔ اگر خرید کیا تو

وہ بیع ہی فسخ ہو جائے گی۔ لیکن دوسرے علماء اور ائمہ اربعہ کے نزدیک حرام نہیں بلکہ مکروہ تنزیہی ہے وہ بھی بعینہ نہیں بلکہ کراہت لغیرہ ہے کہ متصدق علیہ مروّت کی بناپر ثمن میں تسامح کرکے کم لے گا۔ جس سے ظاہراً اس مقدار میں عود فی الصدقہ لازم آتا ہے۔ بنابریں بیع میں کوئی خرابی نہیں آئے گی۔ اہلِ ظاہر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث کے ظاہر سے استدلال کرتے ہیں۔ کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اپنے صدقہ خریدنے سے منع فرمایا کلب عائد فی قیءٍ کے ساتھ تشبیہ دی جمہور علماء دلیل پیش کرتے ہیں عام اصول سے کہ تبدل ملک سے تبدل عین ہو جاتا ہے جیسا کہ حضرت بریرہ کی مشہور حدیث ہے کہ ان کو صدقہ دیا گیا اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اسی مال کو کھایا اعتراض کرنے پر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ لک صدقة ولنا هدية۔ تو تبدّل ملک کی بناپر وہ صدقہ نہیں رہا۔ بنابریں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے تناول فرمایا۔ اسی طرح یہاں بھی جب متصدق علیہ کی ملک میں چلا گیا تو وہ صدقہ نہیں رہا۔ لہٰذا خریدنے سے عود فی الصدقہ لازم نہیں آتا۔ باقی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو جو منع کیا گیا وہ کراہتِ تنزیہی کی بناپر کہ وہ قدیم احسان کی بناپر ثمن میں تسامح کرے گا تو ظاہراً اس مقدار میں عود ہو رہا ہے اس لئے نفرت دلانے کی وجہ سے کلب عائد فی قیءٍ کے ساتھ تشبیہ دی۔ فلا يصح الاستدلال به على حرمته۔

صدقہ کردہ مال کی واپسی کی ایک صورت

الحدیث الشریف: عَنْ بُرَيْدَةَ قَالَ: كُنْتُ جَالِسًا . . . صُومِي عَنْهَا . . . حُجِّي عَنْهَا

تشریح: یہاں دو مسئلہ ہیں ہر ایک تفصیل طلب ہے۔ (۱) پہلا مسئلہ یہ ہے کہ روزے میں نیابت ہو سکتی ہے یا نہیں تو امام احمد واسحاق کے نزدیک صوم نذر میں میت کی طرف سے نیابت ہو سکتی ہے اور امام ابو حنیفہ، مالک وشافعی کے نزدیک کسی قسم کے روزے میں نیابت نہیں چل سکتی اس کی تفصیل کتاب الصوم میں آئے گی۔ (۲) دوسرا مسئلہ حج کے بارے میں کہ اس میں نیابت ہو سکتی ہے یا نہیں اس میں بھی کچھ تفصیل ہے جس کا بیان کتاب الحج میں آئے گا۔ انشاء اللہ تعالیٰ

تم کتاب الزکوۃ بفضل اللہ تعالیٰ وکرمہ

كِتَابُ الصَّوْمِ (روزے کا بیان)

صوم کی تعریف: صوم کے لغوی معنٰی مطلقاً امساک ہے۔ یعنی روکنا خواہ کھانے پینے سے یا کلام وغیرہ سے جیسے قرآن پاک میں ہے اِنِّیْ نَذَرْتُ لِلرَّحْمٰنِ صَوْمًا فَلَنْ اُكَلِّمَ الْيَوْمَ اِنْسِيًّا اور شرعاً صوم کے معنی الامساک عن المفطرات الثلاثه الاکل والشرب والجماع من طلوع الفجر الی غروب الشمس بنیة۔

صلوۃ وزکوۃ کی طرح صوم بھی فرض قطعی ہے جسکی فرضیت دلائل قطعیہ قرآن کریم اور احادیث صحیحہ متواترہ اور اجماع امت سے ثابت ہے لہٰذا اس کا منکر کافر ہوگا۔ فرضیت رمضان سے پہلے صوم عاشورا اور ایام بیض کے تین روزے فرض تھے رمضان کا روزہ فرض ہونے کے بعد ان کی فرضیت منسوخ ہوگئی اور استحباب باقی رہا۔ چنانچہ ابوداؤد میں حضرت معاذ بن جبلؓ کی حدیث ہے کہ كَانَ يَصُومُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ مِنْ كُلِّ شَهْرٍ وَيَصُومُ يَوْمَ عَاشُورَاءَ فَأَنْزَلَ اللّٰهُ تَعَالٰى كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ ابن جریر اور ابن کثیر نے لکھا کہ فرضیت رمضان ہجرت کے ڈیڑھ سال بعد دس شعبان کو تحویل قبلہ سے پہلے نازل ہوئی۔

ماہ رمضان میں سرکش شیاطین قید کردیئے جاتے ہیں

الحَدِيثُ الشَّرِيفُ: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا دَخَلَ رَمَضَانُ فُتِحَتْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَفِي رِوَايَةٍ فُتِّحَتْ أَبْوَابُ الْجَنَّةِ وَغُلِّقَتْ أَبْوَابُ جَهَنَّمَ وَسُلْسِلَتِ الشَّيَاطِينُ وَفِي رِوَايَةٍ فُتِحَتْ أَبْوَابُ الرَّحْمَةِ

تشریح: قاضی عیاض وغیرہ فرماتے ہیں کہ یہاں جو آسمان و بہشت کے دروازے کھولنے اور جہنم کے دروازے بند کرنے اور شیاطین کے جکڑنے کا ذکر ہے یہ سب اپنی حقیقت پر محمول ہے اور یہ سب رمضان شریف کی تعظیم و حرمت کی خاطر ہے اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ فتح ابواب سے ثواب وعفو گناہ و کثرت رحمت کی طرف اشارہ ہے چنانچہ بعض روایت میں ابواب رحمت کا ذکر ہے۔ اور غلق ابواب جہنم سے شیاطین کی قلت اغواء کی طرف اشارہ ہے کہ گویا ان کو زنجیر سے باندھ دیا گیا اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ رمضان میں اعمال صالحہ و طاعت کی زیادہ توفیق دی جاتی ہے اور یہ دخول جنت کا سبب ہے اس لئے اسکو فتح ابواب الجنۃ سے تعبیر کیا گیا اور شیاطین کو اغواء و تزیین بالشہوات سے عاجز کر دیا جاتا ہے اس کو تصفیہ سے تعبیر کیا۔

بعض نے اشکال کیا کہ جب شیاطین کو باندھ دیا جاتا ہے تو پھر رمضان میں معاصی کیسے ہوتے ہیں تو اس کے مختلف جوابات دیئے گئے بعض کہتے ہیں کہ اس سے کل شیاطین مراد نہیں بلکہ زیادہ سرکش شیاطین مراد ہیں۔ چنانچہ بعض روایت میں مردة الشیاطین کی قید ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ رمضان میں بنسبت دوسرے ماہ قبائح و معاصی کم ہوتے ہیں اس کی طرف اشارہ کیا بعض کہتے ہیں کہ شیاطین تو باندھے ہوئے ہوتے ہیں لیکن گیارہ مہینے جو انہوں نے نفس امارہ میں اثر ڈالا اور اس میں وسوسے ڈالے اس کی بنا پر گناہ صادر ہوتے رہتے ہیں۔ فلا اشکال علی الحدیث۔

روزہ کی جامع فضیلت

الحَدِيثُ الشَّرِيفُ: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . . . إِلَّا الصَّوْمَ فَإِنَّهُ لِي وَأَنَا أَجْزِي بِهِ

تشریح: سب عبادات و طاعات تو اللہ ہی کیلئے ہیں اللہ ہی سب کو جزا دیتا ہے تو پھر صوم کے بارے میں خاص طور پر یہ کیوں فرمایا گیا تو شارحین نے اس کی مختلف توجیہات بیان کی۔ ابو عبیدہ وغیرہ نے کہا کہ جتنی عبادات ظاہرہ ہیں ان میں ریا، وسمعہ واقع

ہو سکتا ہے اور صوم میں ریا واقع نہیں ہو سکتا جو رکھے گا اللہ ہی کیلئے رکھے گا۔ اس لئے صوم کو خاص کر کے ذکر کیا گیا اور بعضؒ فرماتے ہیں کہ چونکہ ترک اشیاء ثلاثہ صفات باری تعالیٰ میں سے ہے تو جب بندہ یہ کرتا ہے کہ صفات خداوندی کے ساتھ مشابہت اختیار کرتا ہے۔ اس بنا پر اللہ تعالیٰ نے اس کو اپنی طرف اضافت کی۔ اور بعضؒ نے کہا کہ صوم احب الی اللہ ہونے کی بنا پر اپنی طرف منسوب کیا۔ وقیل دوسری عبادت غیر اللہ کیلئے کی جاتی ہیں لیکن روزہ غیر اللہ کیلئے نہیں رکھا جاتا بنا بریں الصوم لی کہا گیا۔ وقیلؒ قیامت کے دن مظالم کے بدلے میں دوسری عبادات دی جائے گی مگر صوم کو نہیں دیا جائے گا۔ چنانچہ بیہقی میں ابن عیینہ سے روایت ہے قال اذا کان یوم القیامة یحاسب الله عبده ویود ماعلیه من المظالم من عمله حتی لا یبقی له الا الصوم ویدخله بالصوم الجنة بنا بریں صوم کو خاص کیا گیا۔

وَأَنَا أَجْزِي بِهِ : کا مطلب یہ ہے کہ دوسری عبادات کا اجر اللہ تعالیٰ بتوسط ملائکہ دیتا ہے لیکن روزہ کا ثواب خود اللہ تعالیٰ اپنے ہاتھ سے دے گا۔ یا تو یہ مطلب ہے کہ دوسری عبادات کے ثواب پر بعض الناس والملائکہ بھی مطلع ہیں مگر روزہ کے ثواب کی اطلاع خدا ہی کو ہے وہ جانتا ہے کہ کتنا دے گا علامہ قرطبیؒ فرماتے ہیں کہ تمام اعمال کے ثواب کی ایک حد مقرر کر دی گئی سات سو گنا تک مگر صوم کے ثواب کی کوئی مقدار نہیں اللہ تعالیٰ بغیر حساب دیتا رہے گا کما قال اللہ تعالیٰ انما یوفی الصابرون اجرهم بغیر حساب۔ والصابرون هم الصائمون لانه قال هو شهر الصبر، ذکر کله عینی وابن حجر۔ اور بعضؒ شاذ روایت میں انا اجزی به بصیغة المجهول ہے جس کے معنی میں خود اس کی جزا ہوں کہ میں اس کا ہو جاؤں گا۔

وَلَخُلُوفُ فَمِ الصَّائِمِ أَطْيَبُ عِنْدَ اللهِ مِنْ رِيحِ الْمِسْكِ: خلوف بفتح وبضم الخاء نقل کیا گیا۔ تو بعض نے دونوں کو صحیح قرار دیا اور قاضی عیاض و خطابی فتح کو خطا قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ بالضم ہی صحیح ہے اور اس کے معنی عدم اکل و مشرق کی وجہ سے صائم کے منہ میں جو ایک قسم بو آتی ہے اب یہ بو اطیب عند اللہ ہونے میں مختلف اقوال ہیں علامہ ابن عبد البر فرماتے ہیں کہ یہ بطور استعارہ کہا گیا کہ جس طرح مسک تمہارے نزدیک مقرب ہے۔ روزہ دار کے منہ کی بو اللہ کے نزدیک اس سے زیادہ مقرب ہے۔ قاضی عیاض فرماتے ہیں کہ قیامت میں اس بو کی خوشبو مشک سے زیادہ ہو گی۔ اور بعض کہتے ہیں کہ صاحب صوم کو اس قدر ثواب دیا جائے گا جو مشک سے افضل ہو گا۔ یا اس اطیب سے رضائے خداوندی اور قبولیت مراد ہے۔

الصِّيَامُ جُنَّةٌ: روزہ ڈھال ہے شیطان کے وساوس، نفسانی خواہش، معاصی، سکرات کے عذاب، قبر کے عذاب سے بچاتا ہے۔ جسطرح ظاہر ڈھال ظاہری دشمن کے حملہ سے بچاتا ہے صوم باطنی ڈھال ہے جو باطنی دشمن شیطان کے حملہ سے بچاتا ہے۔

بَابُ رُؤْيَةِ الْهِلَالِ (چاند دیکھنے کے مسائل)

روزہ رکھنے کا مدار چاند پر ہے

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تَصُومُوا حَتَّى تَرَوُا الْهِلَالَ، وَلَا تُفْطِرُوا حَتَّى الخ

تشریح: رویت ہلال سے مراد ثبوت ہلال ہے خود دیکھ کر ہو یا دوسرے کی رویت کے ثبوت کے ساتھ ہو اور رویت ثابت ہونے میں تفصیل ہے۔ ہلال کا ثبوت چند چیزوں سے ہوتا ہے:

(۱) **الشهادة علی الرویة**: یعنی خود دیکھنے پر شہادت دے۔

(۲) **شہادۃ علی الشہادۃ:** یعنی کسی نے اپنے دیکھنے پر قاضی کے سامنے گواہی دے اور دوسرا آدمی سامنے تھا اور اس نے دوسری جگہ جاکر اس پر شہادت دی تو اس سے بھی ہلال کا ثبوت ہو سکتا ہے۔

(۳) **شہادت علی القضاء:** یعنی قاضی نے ثبوت ہلال کا فیصلہ کیا اور ایک آدمی دوسری جگہ جاکر اس کی گواہی دی تو وہاں کے لوگوں کے حق میں ثبوت ہلال ہو جائے گا۔

(۴) **استفاضۃ الخبر من جہات شتیٰ:** یعنی چاند کا دیکھنا مستفیض ہو جائے اور تمام اطراف میں مشہور ہو جائے۔

متونِ حنفیہ میں یہ مسئلہ لکھا ہوا ہے کہ رمضان کا چاند ایک عادل کی خبر سے ثابت ہو جاتا ہے اگر آسمان پر بادل ہو اور اگر آسمان صاف ہو تو ایک ایسی جماعت کی خبر کی ضرورت ہے جن کی خبر پر یقین تام حاصل ہو جائے اور عید کے چاند کیلئے آسمان میں بادل ہونے کی صورت میں دو آدمی کی شہادت کی ضرورت ہے اور صاف ہونے کی صورت میں مثل رمضان ہے۔ مگر درالمختار وغیرہ شروح میں یہ مرقوم ہے کہ اگر ایک آدمی شہر کے باہر سے آکر یا کسی اونچی جگہ سے آکر چاند دیکھنے کی خبر دے تو یومِ صحو میں بھی اس کی خبر سے ثبوت ہلال ہو جائے گا۔ اور امام طحاوی و مرغینانی نے اس کو مختار للفتویٰ کہا ہے۔ کمافی معارف السنن، اب ایک شہر کی رویت سے دوسرے شہر والوں کے لئے ثبوت ہلال ہو گا یا نہیں جس کو اختلاف المطالع کے عنوان سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس کی تفصیل سامنے آنے والی ہے۔ فانتظروا

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي بَكْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: شَهْرَا عِيدٍ لَا يَنْقُصَانِ: رَمَضَانُ وَذُو الْحِجَّةِ

تشریح: رمضان کی عید تو ماہ شوال میں ہوتی ہے۔ لیکن یہ چاند چونکہ رمضان کے آخری دن میں بعد الزوال پیدا ہو جاتا ہے اس لئے رمضان کو شہرِ عید کہہ دیا گیا یا اس لئے کہ عید اصل میں رمضان کی خوشی پر ہوا کرتی ہے یا رمضان کے قریب ہونے کی بناء پر شہرِ عید کہہ دیا گیا۔ اب اس حدیث کے مفہوم میں شراحِ حدیث کے بہت اقوال ہیں۔ چنانچہ امام احمد فرماتے ہیں کہ دونوں ایک سال میں کم نہیں ہوں گے۔ اگر ایک انیتس کا ہو تو دوسرا ضرور تیس کا ہو گا۔ علامہ خطابی فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ذوالحجہ کا اجر، رمضان کے اجر سے کم نہیں ہو گا۔ علامہ ابن حبان فرماتے ہیں کہ یہ دونوں ماہ حقیقتاً کبھی کم یعنی انیتس کے نہیں ہوں گے۔ اگرچہ ابر وغیرہ کی بناپر ہمیں نظر آئے۔ سب سے بہتر توجیہ امام اسحاق بن راہویہؒ نے کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اس سے حسی نقصان مراد نہیں ہے بلکہ اس سے نقصان اجر مراد ہے کہ چاہے یہ دونوں تیس کے ہو یا انیتس کے اجر و ثواب میں کمی نہیں ہو گی۔ تیس روزہ رکھنے جو ثواب ہو گا۔ انیتس روزہ کا وہی پورا ثواب ہو گا، ذکرہ العینی۔

رمضان سے ایک یادو دن پہلے روزہ رکھنے کی ممانعت

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ...... لَا يَتَقَدَّمَنَّ أَحَدُكُمْ رَمَضَانَ بِصَوْمِ يَوْمٍ أَوْ يَوْمَيْنِ الخ

تشریح: چونکہ یہود و نصاریٰ اپنی عبادات اور عقائد و اعمال میں کچھ خود ساختہ باتیں داخل کر لی تھیں اور ان باتوں میں یہ بھی تھا کہ التعمق فی الدین و التشدد علی النفس اور وہ لوگ یہ کرتے تھے کہ جس زمانے ان کو روزہ رکھنے کا حکم تھا اس سے دو ایک روز پہلے سے روزہ رکھنا شروع کر دیتے تھے۔ اسی طرح ایام صوم ختم ہونے کے بعد بھی دو ایک دن زیادہ روزے رکھتے تھے اور اسکو نیکی سمجھتے تھے۔ تو مسلمانوں کو ہدایت دی گئی کہ خواہ مخواہ اپنے نفس پر مشقت برداشت نہ کرے اور جس زمانے میں

روزہ رکھنے کا حکم ہے اسی میں روزہ رکھے اس سے پہلے کچھ دن نہ رکھے اور نہ بعد میں اسی لئے فقہائے کرام نے لکھا ہے کہ رمضان سے پہلے بنیت رمضان روزہ رکھنا مکروہ تحریمی ہے۔لسبد بالیھود و النصاری کی وجہ سے حتی کہ بعض کے نزدیک روزہ ہی نہیں ہوگا۔

اور بعض کہتے ہیں کہ نفل روزہ صحیح نہیں ہوگا اور اپنے معتاد صوم ہو جائے گا اور قضا و کفارہ کا روزہ مکروہ تنزہی کے ساتھ ہو جائے گا اور اس نہی کی حکمت یہ ہے تاکہ روزہ نہ رکھ کر صوم رمضان پر قوت حاصل ہو جائے اور نشاط کے ساتھ روزہ رکھے۔ یا اس لئے تاکہ نفل اور فرض میں اختلاط نہ ہو۔ نیز حدیث شریف میں ہے کہ چاند دیکھ کر روزہ رکھو اور اگر پہلے ہی سے رکھنا شروع کردے تو اس حکم پر عمل نہیں ہوگا، ھکذا ذکر فی الفتح و العینی۔

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا انْتَصَفَ شَعْبَانُ فَلَا تَصُومُوا

تشریح: حدیث مذکور میں نصف شعبان کے بعد روزہ رکھنے کی ممانعت ہے اور حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث میں ہے کہ ما رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصوم شھرین متتابعین الا شعبان و رمضان، فتعارض الحدیثان۔

تو امام احمد و ابن معین نے نہی کی حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے۔ لیکن امام طحاوی نے شرح معانی الاثار میں ان میں بہترین تطبیق دی ہے کہ نہی کی حدیث شفقۃ للامۃ ہے تاکہ وہ صوم رمضان کیلئے قوی ہو جائے اور نشاط کے ساتھ روزہ رکھے اور حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حالت ایسی نہیں تھی کہ روزہ رکھنے کے باوجود بھی اضعف و کمزوری نہیں آتی تھی بنابریں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم رکھتے اور امت کو منع فرماتے۔

یوم الشک کا روزہ رکھنا باعث گناہ ہے

الحدیث الشریف: عَنْ عَمَّارِ بْنِ يَاسِرٍ قَالَ مَنْ صَامَ الْيَوْمَ الَّذِي يُشَكُّ فِيهِ فَقَدْ عَصَى أَبَا الْقَاسِمِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

تشریح: یوم شک کہا جاتا ہے شعبان کی تیسویں تاریخ کو جس کی رات میں ابر و بادل کی وجہ سے چاند نہیں دیکھا جاسکا۔ تو اس میں ضرور شک ہوتا ہے کہ شاید چاند ہو گیا اور غیم کی وجہ سے نہیں دیکھا گیا اس لئے یہ رمضان کا پہلا دن ہے اور ہو سکتا ہے کہ چاند نہیں ہوا اس لئے یہ شعبان کی اخری تاریخ ہے۔ اور آسمان بالکل صاف ہو اور چاند نہیں دیکھا گیا تو اس میں شک نہیں ہوگا۔ اس لئے وہ یوم شک نہیں ہوگا۔ حافظ ابن تیمیہؒ نے اس مقام پر یہ کہا ہے کہ یوم شک یوم صحو ہے یوم غیم نہیں یعنی شعبان کی تیسویں رات کو کسی قسم کا غیم نہیں تھا اور یقین ہو گیا کہ چاند نہیں ہوا اور کل شعبان کی تیسویں تاریخ ہے رمضان نہیں ہے تب بھی لوگوں کے دلوں میں شک ہوتا ہے کہ یہ یوم رمضان ہے اس لئے منع فرمایا۔ ابن تیمیہؒ نے اپنے دعویٰ کے لئے بہت آثار پیش کئے اور یہ بھی کہا کہ بعض سلف یوم غیم میں روزہ رکھتے تھے۔ بنابریں یوم غیم یوم شک نہیں ہے۔

بہر حال جمہور کے نزدیک یوم شک، یوم غیم ہے اب اس میں روزہ رکھنے میں مختلف اقوال ہیں۔ تو بعض کہتے ہیں کہ اس میں رائے امام معتبر ہے اور بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ رمضان کی نیت سے روزہ رکھنا واجب ہے۔ امام مالک و احمد و اسحاق فرماتے ہیں کہ رمضان کی نیت سے روزہ رکھنا جائز نہیں اس کے علاوہ سب جائز ہے اور امام شافعی کے نزدیک فرض و نفل کسی کا روزہ جائز نہیں۔

احناف کے ہاں اس دن روزہ رکھنے کی متعدد صورتیں ہو سکتے ہیں۔ (۱) رمضان کی نیت سے رکھنا یہ مکروہ ہے اسلئے اسکی ممانعت آئی ہے. (۲) رمضان کے علاوہ دوسرے فرض یا واجب کی نیت سے روزہ رکھنا یہ بھی مکروہ ہے لیکن پہلے سے کم ہے۔ (۳) نفل کی نیت سے رکھنا مکروہ نہیں ہے حتیٰ کہ امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ ایسا روزہ خواص کیلئے افضل ہے۔ (۴) اصل نیت میں تردد کرے کہ اگر رمضان ہے تو روزہ رمضان ہے اور اگر رمضان نہیں تو یا روزہ نہیں ہے یا نفل ہے تو یہ جائز نہیں ہے کیونکہ کوئی عبادت تردد نیت سے صحیح نہیں ہوتی۔

ہماری کتابوں میں یہ خلاصہ لکھا کہ خواص روزہ رکھے کیونکہ وہ کسی جہت کو متعین کرکے روزہ رکھیں گے۔ اس میں تردد نہیں کریں گے اور عوام کے دل میں تردد ہوگا اور وہ تردد نیت سے رکھیں گے اس لئے ان کیلئے جائز نہیں، اور محیط میں ہے کہ زوال تک انتظار کرے اگر چاند کی خبر آگئی تو روزہ رکھلے ورنہ چھوڑدے اور کھالے۔

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي الْبَخْتَرِيِّ قَالَ: خَرَجْنَا لِلْعُمْرَةِ فَلَمَّا نَزَلْنَا بِبَطْنِ نَخْلَةَ تَرَاءَيْنَا الْهِلَالَ . . . إِنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَدَّهُ لِلرُّؤْيَةِ الخ

تشریح: یہاں اختلاف مطالع معتبر ہونے، نہ ہونے پر روشنی پڑتی ہے جسکا مطلب یہ ہے کہ ایک شہر والوں نے چاند دیکھا اور انکی رویت کسی دوسرے شہر والوں میں منتقل ہوئی۔ تو اس شہر والوں پر بھی روزہ رکھنا یا عید کرنا ضروری ہے یا نہیں تو ہمارے عام کتب متون میں مرقوم ہے کہ ایک شہر کی رویت سے دوسرے شہر والوں پر روزہ یا عید کرنا ضروری ہوگا اگرچہ دونوں شہروں کے درمیان بہت زیادہ دوری ہو اور اس کی تعبیر ہماری کتابوں میں یوں کرتے ہیں لاعبرة لاختلاف المطالع۔

اور شوافع وغیرہ فرماتے ہیں کہ اختلاف مطالع کا اعتبار ہوگا کہ ایک شہر کے دیکھنے سے دوسرے شہر والوں پر روزہ رکھنا یا عید کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ ہر ایک شہر والے اپنے دیکھنے پر مدار رکھیں گے لیکن ہمارے علامہ زیلعیؒ فرماتے ہیں کہ بلادِ قریبہ میں اختلاف مطالع کا اعتبار نہیں لیکن اگر بلادِ بعیدہ ہو تو اعتبار ہوگا اور قدوری نے بھی اسی کو اختیار کیا۔ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ قول صحیح ہے ورنہ اگر پہلے قول کو اختیار کیا جائے تو ۲۷۔۲۸۔۳۱۔۳۲ میں عید کرنی پڑے گی۔ مثلاً بلاد قسطنطنیہ میں دو دن پہلے چاند نظر آیا تو اب ان کی رویت بلاد ہند پر اعتبار ہو جائے تو ان کے روزے ستائیس یا اٹھائیس ہو جائے گے۔ اس لئے پہلے قول پر فتوی نہ دیا جائے بلکہ دوسرے قول پر فتویٰ ہوگا۔

اب رہی یہ بات کہ کون سے شہر قریب کہا جائے گا اور کون سے کو بعید تو بعض کہتے ہیں کہ عرف کا اعتبار ہوگا اور بعض کے نزدیک مبتلیٰ بہ کی رائے کا اعتبار ہوگا اور بعض کہتے ہیں کہ ایک اقلیم کے بلاد کو قریبہ کہا جائے گا اور دو قلیم کے بلاد کو بعیدہ کہا جائے گا۔ اور ابن عابدین نے اپنے رسائل میں ایک مہینے کی مسافت کو بعید کہا اور اس سے کم کو قریب کہا۔ سب سے صحیح بات یہ ہے کہ جہاں تاریخ بدل جاتی ہے وہ بعید ہے اگر تاریخ نہ بدلتی ہو وہ قریب ہے۔

صوم وصال کی ممانعت

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْوِصَالِ فِي الصَّوْمِ الخ

تشریح: بعض حضرات نے صوم وصال کی یہ تعریف کی کہ ایام منہیہ بھی افطار کئے بغیر پورے سال روزہ رکھنا لیکن یہ

تعریف صحیح نہیں ہے کیونکہ حضور ﷺ صوم وصال رکھتے تھے۔ حالانکہ ایام منہیہ میں روزہ رکھنا آپ ﷺ کیلئے بھی حرام تھا۔ امام ابو یوسف اور محمد نے یہ تعریف کی کہ مسلسل دو دن روزہ رکھنا اور درمیان میں افطار نہ کرنا اور حضور ﷺ کیلئے یہ خاص تھا کیونکہ آپ ﷺ نے فرمایا انی لست کاحد منکم اور امت کو منع فرمایا اور اسکی حکمت علامہ توپشتی یہ بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ ایک دین حنیف جو ہر ایک کیلئے آسان ہو ایسے دن لے کر مبعوث ہوئے اس لئے امت لئے ہر کام میں میانہ روی خیال فرماتے تاکہ مشقت نہ ہو اور راہبوں کی طرح عبادتوں سے رجوع نہ کر بیٹھ جائے۔ اسی کو ملا علی قاریؒ نے کہا انہ یورث الضعف والسأمة والقصور عن اداء غیرہ من الطاعات۔

توصوم وصال امت کے لئے نہ رکھنا اولی ہے اب کوئی اگر رکھ لے تو امام احمد، اسحاقؒ فرماتے ہیں کہ جائز ہے لیکن امام ابو حنیفہ و مالک و شافعی اور جمہور کے نزدیک مکروہ ہے۔ بعض مکروہ تحریمی اور بعض تنزیہی کے قائل ہیں، والاصح ھو الاول۔ امام احمد و اسحاق دلیل پیش کرتے ہیں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث سے کہ نہاھم عن الوصال رحمة لھم

تو معلوم ہوا کہ یہ نہی شفقتاً ہے الزاماً نہیں لہٰذا جائز ہے۔ جمہور دلیل پیش کرتے ہیں مذکور حدیث سے جس میں صاف نہی ہے اور نہی کراہت کو ثابت کرتی ہے۔ دوسری دلیل حضرت عمرؓ کی حدیث ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا جب رات آجائے تو فوراً افطار کرلو۔ تو یہاں رات کو محل افطار قرار دیا گیا اور صوم وصال کی صورت میں رات کو بھی روزہ رکھنا پڑتا ہے اور یہ وضع کا خلاف ہے۔ انہوں نے جو عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث پیش کی وہ ہماری مؤید ہے۔ خلاف نہیں اس لئے کہ تحریم کا سبب ہی رحمت و شفقت ہے۔

إِنِّي أَبِيتُ يُطْعِمُنِي رَبِّي وَيَسْقِينِي: اس میں بحث ہوئی کہ یہ اطعام و سقی حقیقت پر محمول ہے یا اطعام معنوی مراد ہے تو بعض کہتے ہیں کہ حقیقۃً آپ ﷺ کو جنت سے طعام و شراب دیا جاتا تھا جس بنا پر آپ ﷺ کو بھوک و پیاس نہیں لگتی تھی اور چونکہ یہ معتاد طعام و شراب نہیں تھا اس لئے افطار نہیں ہوتا تھا کما قال ابن منیر۔ لیکن جمہور کے نزدیک یہ مجاز پر محمول ہے کہ اللہ تعالیٰ مجھے ایسی قوت دیتا ہے جو طعام و شراب سے حاصل ہوتی ہے جو تمہیں حاصل نہیں۔ حافظ ابن القیم کی توجیہ سب سے اچھی ہے کہ مجھے اللہ کے عشق و محبت ایسی حاصل ہے اور اس کی عظمت اور انوار کا مشاہدہ حاصل ہے جس کی بنا پر کھانے پینے کا خیال ہی نہیں آتا۔ تو گویا مجھے روحانی غذا حاصل ہے اور یہ کبھی جسمانی غذا سے زیادہ مقوی ہوتی ہے لہٰذا مجھے بھوک و پیاس کا احساس ہی نہیں ہوتا۔ بنا بریں مجھے صوم وصال رکھنے سے دوسری طاعات عبادات میں فتور نہیں آتا اور تم کو یہ حالت پیدا نہیں ہوسکتی اس لئے صوم وصال رکھنے سے کمزور ہو کر دوسرے فرائض کی ادائیگی میں تقصیر ہوگی بنا بریں نہ رکھنا چاہیے۔

روزہ کی نیت کا مسئلہ

الحدیث الشریف: عَنْ حَفْصَةَ قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ لَمْ يُجْمِعِ الصِّيَامَ قَبْلَ الْفَجْرِ فَلَا صِيَامَ لَهُ

تشریح: روزے کی نیت رات سے کرنا ضروری ہے یا نہیں اس بارے میں بڑا اختلاف ہے چنانچہ امام مالکؒ اور ابن ابی ذئب کے نزدیک ہر قسم روزے کیلئے رات میں نیت کرنا ضروری ہے خواہ فرض رمضان ہو یا قضا یا کفارہ یا صوم نذر اور صوم نفل ہو اور امام شافعی و احمد کے نزدیک نفل کے علاوہ بقیہ صوم کیلئے تبیت ضروری ہے اور نفل میں تو اتنی گنجائش ہے کہ بعد الزوال بھی نیت کرسکتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صوم نفل اور جو روزہ زمانہ متعین کے ساتھ متعلق ہے کصوم رمضان و صوم نذر

معین اس کی نیت زوال سے پہلے پہلے کرلیناکافی ہے، رات میں کرنا ضروری نہیں اگرچہ رات میں کرنااولیٰ و مستحب ہے اور بقیہ روزوں کی نیت رات سے کرنا ضروری ہے۔

امام مالکؒ اور ان کے ہمنوا استدلال پیش کرتے ہیں حدیث مذکور سے جس میں یہ کہا گیا کہ جو بھی رات سے روزہ کی نیت نہ کرے اس کا روزہ نہیں ہوگا۔ اس میں کسی روزے کی تخصیص نہیں۔ اور امام شافعی واحمد بھی اسی حدیث سے استدلال کرتے ہیں اور نفل کو اس سے خاص کر لیتے ہیں۔ کیونکہ نفل روزہ ان کے نزدیک متجزی ہے لہٰذا رات میں نیت کرنا ضروری نہیں اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل طحاوی شریف میں حضرت سلمہ بن اکوع کی حدیث ہے انه علیه السلام امر رجلا من اسلم أن أذّن فی الناس اذفرض صوم عاشوراء الامن اکل فلیمسک بقیة یوم ومن لم یأکل فلیصم ۔

تو یہاں صوم فرض کی نیت دن میں کرنے کا حکم دیا۔ دوسری دلیل ابن جوزی نے حدیث نکالی کہ ایک اعرابی نے دن میں رؤیت ہلال کی شہادت دی تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ الامن اکل فلایأکل بقیة یوم ومن لم یأکل فلیصم

تو یہاں بھی دن میں نیت کرنے کا حکم دیا اس کے علاوہ قرآن حکیم کی آیت سے بھی احناف کی تائید ہوتی ہے کہ كُلُوْا وَاشْرَبُوْا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى الَّيْلِ تو یہاں صبح صادق تک کھانے پینے کی اجازت ہے پھر روزہ کا حکم ہے تو ظاہر بات ہے کہ رات میں نیت کرنے کا موقعہ ہی نہیں بلاضرور دن میں نیت کرنی پڑے گی۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ متعین فرض روزہ کیلئے رات میں نیت کرنا ضروری نہیں اور نفل کیلئے احناف کی دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے قالت: دخل علیّ صلی الله علیه وسلم ذات یوم فقال هل من شیئی فقلنا: لا. فقال: فانی اذا الصائم تو یہاں نفل روزہ کی نیت آپ ﷺ نے دن میں کی۔

اور قضاء و کفارہ کا روزہ اور نذر مطلق کا روزہ کسی زمانے کے ساتھ متعین نہیں۔ لہٰذا ابتداء صوم سے یعنی رات سے معین کرنا ضروری ہوگا۔ بنابریں رات میں نیت کرنا لازم ہے۔ پہلے دونوں فریق نے حضرت حفصہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث مذکور سے جو استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے مرفوع و موقوف ہونے میں اختلاف ہے چنانچہ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ الموقوف اصح اور ابو داؤد فرماتے ہیں لایصح رفعه۔ نیز امام بخاری فرماتے ہیں کہ هو خطأٌ فیه اضطراب یا تو لا کو نفی کمال پر محمول کیا جائے گا تاکہ احادیث میں تطبیق ہو جائے۔ نیز آیت قرآن کے ساتھ بھی موافقت ہو جائے۔ واللہ اعلم بالصواب

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا سَمِعَ النِّدَاءَ أَحَدُكُمْ وَالْإِنَاءُ فِي يَدِهِ فَلَا يَضَعْهُ حَتّٰى يَقْضِيَ حَاجَتَهُ مِنْهُ

تشریح: ظاہر حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ صبح صادق کے بعد بھی کھانا پینا جائز ہے۔ کیونکہ اذان صبح صادق کے بعد ہی دی جاتی ہے اور اسی سے بعض فرق ضالہ مودودی وغیرہ دلیل پکڑتے ہیں کہ طلوع فجر کے بعد کھانا پینا جائز ہے۔ مگر جمہور امت کے نزدیک طلوع فجر کے بعد کھانا پینا جائز نہیں۔ قصداً کھانے سے قضاو کفارہ لازم ہوگا۔ کیونکہ قرآن کریم میں کھانے پینے کی غایت طلوع فجر کو قرار دیا گیا فرمایا كُلُوْا وَاشْرَبُوْا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ باقی حدیث مذکورہ کا مطلب یہ ہے کہ مدار طلوع فجر کے یقین پر ہے مؤذن کی اذان پر نہیں کیونکہ اسکی غلطی کا اندیشہ ہے۔ لہٰذا

اگر مؤذن اذان دے دے مگر خود اپنا یقین نہ ہو طلوع فجر پر تو کھانا پینا بند نہ کرے۔ کما قال ابن الملک
اور علامہ خطابی فرماتے ہیں کہ اس اذان سے فجر کی اذان مراد نہیں بلکہ تہجد کی اذان مراد ہے جیسے دوسری احادیث میں آتا ہے لا یمنعنکم اذان بلال عن سحورکم حتی یوذن ابن ام مکتوم
اور بعض کہتے ہیں کہ اس سے مغرب کی اذان مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ اگر برتن تمہارے ہاتھ میں ہو یا کسی دوسرے مشغلہ میں ہیں اور مغرب کی اذان ہو جائے تو جلدی افطار کر لو دیر نہ کرو۔ کیونکہ تعجیل افطار مسنون ہے تو اس حدیث سے تعجیل افطار کی طرف اشارہ ہے اور اناء کی قید اتفاقی ہے مراد جس کسی مشغلہ میں مشغول ہو۔

بَابُ تَنْزِيهِ الصَّوْمِ (روزہ کی منافی اشیاء کا بیان)

جنابت منافی صوم نہیں

الحدیث الشریف: عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا قَالَتْ: كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُدْرِكُهُ الْفَجْرُ فِي رَمَضَانَ وَهُوَ جُنُبٌ مِنْ غَيْرِ حُلُمٍ فَيَغْتَسِلُ وَيَصُومُ

تشریح: بعض تابعین کے نزدیک جنابت کی حالت میں روزہ رکھنا جائز نہیں اگر ایسی حالت میں صبح ہو جائے تو اس روزہ کی قضاء رکھنا ضروری ہے۔ اور ابراہم نخعی کے نزیک فرض روزہ باطل ہو جائے گا۔ نفل روزہ صحیح ہو جائے گا کراہت کے ساتھ۔ جمہور علماء وائمہ کے نزدیک ہر قسم کا روزہ صحیح ہو گا۔ البتہ صبح سے پہلے پاک ہو جانا اولی ہے۔ حضور ﷺ بیان جواز کے لئے کبھی ایسا کرتے تھے۔ اور حدیث میں لفظ کان استمرار کے لئے نہیں ہے۔ فریق اول دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے قول سے من اصبح جنبا ویرید الصوم لیس له صوم بل یفطر، رواه الطحاوی کذا اخرجه البخاری تعلیقا۔
جمہور دلیل پیش کرتے ہیں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث مذکور سے نیز قرآن کریم میں جب کھانے پینے جماع کی اجازت طلوع فجر تک دی گئی تو طلوع فجر کے وقت تک غسل نہیں کر سکتا ضرور بعد تک جنبی رہے گا۔ اگر روزہ کا نقصان ہوتا تو اس سے پہلے ان چیزوں سے فراغت کا حکم ہوتا۔
انہوں نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اس زمانے میں تھا جبکہ رات میں سونے کے بعد طعام و شراب و جماع کی ممانعت تھی پھر جب آیت كُلُوْا وَاشْرَبُوْا الخ سے وہ حکم منسوخ ہو گیا تو صبح کے بعد جنبی رہنے کی اجازت ہو گئی کما قاله ابن المنذر۔ بعض نے یہ جواب دیا کہ حدیث ابی ہریرہ ص کا محمل وہ شخص ہے جو بعد طلوع فجر بھی جماع میں مشغول رہے تو ظاہر بات ہے اس کا روزہ نہیں ہو گا۔

روزہ کے کفارے کا مسئلہ

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: بَيْنَمَا نَحْنُ جُلُوسٌ عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذْ جَاءَهُ رَجُلٌ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ هَلَكْتُ. قَالَ: مَالَكَ؟ قَالَ: وَقَعْتُ عَلَى امْرَأَتِي وَأَنَا صَائِمٌ الخ

تشریح: یہاں

پہلا مسئلہ: یہ ہے کہ وجوب کفارہ مطلقا افطار عمدا سے ہوتا ہے یا کسی خاص صورت کے ساتھ مخصوص ہے؟ تو امام شافعی واحمد کے نزدیک صرف افطار بالا جماع سے کفارہ واجب ہوتا ہے۔ اکل و شراب سے صرف قضا واجب ہو گا کفارہ نہیں۔ امام ابو

حنیفہ ومالک وسفیان ثوری کے نزدیک مطلقا عمدا افطار سے قضاو کفارہ واجب ہوتے ہے خواہ جماع سے ہو یا اکل وشرب سے۔
امام شافعی واحمد استدلال کرتے ہیں حدیث مذکور سے کہ یہاں آپ ﷺ نے صرف جماع کی وجہ سے کفارہ کو واجب قرار دیا اور یہ حکم خلاف قیاس ہے کیونکہ وہ شخص تائب ہو کر آیا تھا و التائب من الذنب کمن لاذنب له کی بناپر اس کا کوئی گناہ ہی نہیں ہے اس کے باوجود کفارہ کا حکم دینا خلاف قیاس ہے لہٰذا اس پر اور کسی صورت کو قیاس نہیں کیا جائے گا۔امام ابو حنیفہؒ ومالک دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے انَّ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : أَمَرَ رَجُلًا أَفْطَرَ فِي رَمَضَانَ أَنْ يُعْتِقَ رَقَبَةً أَوْ يَصُومَ شَهْرَيْنِ أَوْ يُطْعِمَ سِتِّينَ مِسْكِينًا رواہ مسلم رمضان میں کھالیا تھا تو آپ ﷺ نے کفارہ کا حکم دیا اسی طرح ابوداؤد میں شرب کی وجہ کفارہ کا ذکر ہے۔ بہر حال احادیث مذکورہ سے واضح ہو گیا کہ مطلقا افطار عمداً موجب کفارہ ہے۔
دوسری بات یہ ہے کہ نص حدیث جماع مفطر صوم ہونے کی وجہ سے موجب کفارہ ہوا تو کھانا پینا بھی مفطر صوم ہے لہٰذا تنقیح مناط کی اصول سے یہ بھی موجب کفارہ ہونا چاہئے۔
علامہ ابن الھمام نے یہ دلیل پیش کی کہ احتراز عن الجماع و الاکل و الشرب رکن صوم ہے اور اس جہت سے تینوں برابر ہیں۔ لہٰذا مفطر صوم ہونے اور اس کے حکم میں بھی تینوں برابر ہونے چاہیئے۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک کی وجہ سے کفارہ واجب ہو دوسرے سے نہیں۔انہوں نے جو جماع والی حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں تو ایک صورت بیان کی ہے انحصار تو نہیں کیا کہ دوسرے کی نفی ہو جائے۔ دوسری احادیث سے اکل وشرب کو بھی موجب کفارہ قرار دیا لہٰذا مجموعہ احادیث سے تینوں مفطرات موجب کفارہ ثابت ہوئے باقی انہوں نے جو یہ کہا کہ توبہ رافع ذنوب ہونے کی بناپر کفارہ کا حکم خلاف قیاس ہے اس پر دوسرے کو قیاس نہیں کیا جائے گا۔اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے قیاس سے کفارے کا حکم ثابت نہیں کیا بلکہ دوسری احادیث سے ثابت کیا کماذکرنا۔دوسری بات یہ ہے کہ جب توبہ کے بعد بھی کفارہ کا حکم دیا تو معلوم ہوا کہ فقط توبہ رافع ذنوب نہیں ہے جیسے سرقہ اور زنا کا گناہ سے معاف نہیں ہوتا بلکہ حدود لگانے کی ضرورت پڑتی ہے۔
دوسرا مسئلہ: حدیث میں کفارہ کی ترتیب بیان کی گئی کہ پہلے عتق رقبہ ہے اگر اسکی قدرت نہ ہو تو روزہ رکھنا ہے اگر اسکی بھی قوت نہ ہو تو اِطعام مساکین ہے تو اگر صوم کی استطاعت ہو مسکین کھلانے سے ادا نہیں ہو گا۔اب حدیث میں مذکور ہے کہ اس شخص نے شدت شہوت کا عذر پیش کیا کہ روزہ نہیں رکھ سکتا افطار پر مجبور ہو جاؤں گا۔اس پر آپ ﷺ نے اِطعام مسکین کا حکم دیا۔اب اس میں بحث ہوئی کہ شدت شہوت عدم استطاعت علی الصوم کی دلیل ہو سکتی ہے یا نہیں کہ اس کی وجہ سے انتقال الی الاطعام کا حکم ہو تو شوافع کا صحیح مذہب یہ ہے کہ شدتِ شبق عذر ہے ہر ایک کے لئے لہٰذا جس کی بھی یہ حالت ہو گی اس کو روزہ کے بجائے اِطعام کا حکم ہو گا۔اور حنفیہ کے نزدیک یہ عذر نہیں ہے اور حدیث کا حکم اس شخص کے ساتھ خاص ہے جیسا کہ خود شوافع بھی اپنا کفارہ اپنے اہل وعیال کو کھلانے کے حکم کو اس کے ساتھ خاص مانتے ہیں تو جب ایک مسئلہ میں وہ تخصیص کا دعویٰ کرتے ہیں تو دوسرے مسئلہ میں ہمیں بھی تخصیص کی گنجائش ہونی چاہئے۔
تیسرا مسئلہ: حدیث میں یہ ہے کہ یہاں آپ ﷺ نے کفارہ کو اپنے اہل وعیال کیلئے کھلانے کا حکم دیا حالانکہ کسی کے نزدیک یہ جائز نہیں تو علما نے اس کے مختلف جوابات دیئے ہیں چنانچہ امام الحرمین وامام زہری نے کہا یہ حکم اس کے لئے خاص

ہے یہی شوافع کا قول ہے۔ بعض نے کہا کہ یہ منسوخ ہے۔ کسی نے کہا کہ یہاں اہل سے مراد حقیقی اہل وعیال مراد نہیں جن کا نان ونفقہ اس پر واجب ہے بلکہ اس سے مراد خویش واقارب ہیں۔ حافظ ابن دقیق العید نے کہا کہ چونکہ یہ شخص نہایت غریب تھا۔ اہل وعیال کے خرچ سے عاجز تھا اس لئے یہ اطعام بطور تصدیق تھا اس سے سقوط کفارہ نہیں ہوگا بلکہ مال ہونے کے بعد وہ اپنا کفارہ ادا کرلے یہی امام ابو حنیفہؒ وثوری کے قول سے معلوم ہوتا ہے کمافی البذل وغیرہ۔

روزہ کی حالت میں پچھنے لگوانے کا حکم

الحدیث الشریف: عَنْ شَدَّادِ بْنِ أَوْسٍ: أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ... أَفْطَرَ الْحَاجِمُ وَالْمَحْجُومُ الخ

تشریح: امام احمد واسحاق کے نزدیک حجامت سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے۔ حاجم اور مجوم دونوں کا بھی، سفیان ثوری اور داؤد ظاہری کا مذہب ہے۔ امام ابو حنیفہ، شافعی ومالک کے نزدیک حجامت مفسدِ صوم نہیں البتہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک مکروہ بھی نہیں اور شافعی ومالک کے نزدیک مکروہ ہے۔ قائلین بالا فطار دلیل پیش کرتے ہیں مذکورہ حدیث سے آپ ﷺ نے صاف فرمایا أَفْطَرَ الْحَاجِمُ وَالْمَحْجُومُ۔ اسی طرح حضرت ثوبان سے ابوداؤد میں ان ہی الفاظ سے حدیث موجود ہے۔

فریق ثانی دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے انہ علیہ السلام احتجم وھو صائم، رواہ البخاری۔

دوسری دلیل ابوداؤد کی حدیث ہے نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: عن الحجامۃ والو اصلہ ولم یحرمھا ابقاءً علی امۃ

تیسری دلیل حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔ ترمذی میں ہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ثلاث لا یفطرن الصائم الحجامۃ والقئی والاحتلام اسی طرح نسائی میں انہی ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے انہ علیہ السلام رخص للحجامۃ للصائم اور بہت سے آثار ہیں۔

انہوں نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کراہت پر محمول ہے۔ کما قال الشافعی ومالک اور علامہ بغوی نے یہ جواب دیا کہ افطر سے قریب الی الافطار مراد ہے کہ انہوں نے حجامت کی وجہ سے اپنے روزے کو قریب الی الافطار کر دیا کہ مجوم کو کمزوری لاحق ہوگی اور افطار پر مجبور ہو جائے گا اور حاجم کے حلق میں خون چلے جانے کا اندیشہ ہے۔

امام طحاویؒ نے جواب یہ دیا کہ یہ عام قانون کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ ایک خاص واقعہ کے ساتھ متعلق ہے کہ حضور ﷺ ادھر گزر رہے تھے اور یہ دونوں روزے کی حالت میں بوقت حجامت کسی کی غیبت کر رہے تھے اس وقت آپ ﷺ نے ان دونوں کے بارے میں فرمایا کہ ان دونوں کا افطار ہو گیا اور افطار سے مراد حقیقت افطار نہیں بلکہ سقوطِ اجر مراد ہے۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے یہ حدیث منسوخ ہو گئی یہی ابن حزم کی رائے ہے۔ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہاں حقیقت افطار مراد نہیں بلکہ باطنی افطار مراد ہے یعنی روزے کے برکات ختم ہو جاتے ہیں کیونکہ روزہ کو نجاست کے ساتھ ملوث نہیں کرنا چاہئے اور حجامت سے تلویث بالنجاست ہو جاتی ہے۔ اسلئے افطر ای بطل برکات الصوم مراد ہے۔ علامہ خطابی فرماتے ہیں کہ یہ دونوں قُبیل مغرب حجامت کر رہے تھے تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ ان دونوں کے افطار کا وقت ہو گیا۔ تو افطر کے معنٰی دخل فی وقت الافطار، تو جس حدیث میں اتنے احتمالات ہیں وہ صحیح صریح احادیث کے مقابلہ میں کیسے قابل احتجاج ہو سکتی ہے

بَابُ صَوْمِ الْمُسَافِرِ (مسافر کے روزے کا بیان)

سفر میں روزے کا حکم

الحدیث الشریف: عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: إِنَّ حَمْزَةَ بْنَ عَمْرٍو الْأَسْلَمِيَّ قَالَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَصُومُ فِي السَّفَرِ؟ وَكَانَ كَثِيرَ الصِّيَامِ، فَقَالَ إِنْ شِئْتَ فَصُمْ وَإِنْ شِئْتَ فَأَفْطِرْ

تشریح: شریعت نے سفر میں روزہ نہ رکھنے کی اجازت دی ہے اور قرآن کریم کی صریح آیت اس پر دال ہے چنانچہ فرمایا وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ لیکن احادیث اس بارے میں مختلف ہیں۔

بعض روایات سے روزہ رکھنے کی افضیلت معلوم ہوتی ہے اور بعض سے افطار کی افضیلت معلوم ہوتی ہے اور بعض روایت میں روزہ رکھنے والوں کو عصاۃ کہا گیا اور بعض روایت سے افطار وصوم میں برابری معلوم ہوتی ہے۔ تو جمہور ان مختلف روایات کو مختلف حالات پر محمول کرتے ہیں لیکن بعض اہل ظواہر کہتے ہیں کہ حالت سفر میں روزہ رکھنا جائز نہیں اور رکھنے سے فرضیت ساقط نہیں ہوگی پھر حالت حضر میں قضار کھنی پڑے گی۔ وہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ جب سفر کی وجہ سے دوسرے ایام میں وقت مقرر کیا گیا ہے لہٰذا رمضان میں روزہ رکھنے سے غیر وقت میں ہوا اور ظاہر بات ہے ایسی صورت میں کیسے ادا ہوگا نیز بخاری و مسلم میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ لیس من البر الصوم فی السفر نیز مسلم شریف کی روایت میں روزہ رکھنے والوں کے بارے میں فرمایا اولئک العصاۃ

تو جب روزہ رکھنے میں بر کی نفی کی گئی اور رکھنے والوں کو گنہگار کہا گیا تو روزہ کیسے صحیح ہوگا؟ جمہور دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی آیت سے کہ مریض اور مسافر کو افطار کی رخصت دینے کے بعد فرمایا وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ کہ روزہ رکھنا بہتر ہے۔

دوسری دلیل بخاری شریف میں ابن ابی اوفی کی روایت ہے کہ حضور سفر کی حالت میں روزہ رکھتے تھے۔ تو معلوم ہوا کہ سفر میں روزہ رکھنا افضل ہے۔

اہل ظواہر نے آیت قرآنی سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں یہ محذوف ہے کہ فمن کان منکم مریضاً او علی سفر فافطر فعدۃ من ایام اخر کما فی العینی والفتح اور اولئک العصاۃ کا جواب یہ ہے کہ جو رخصت کو قبول نہ کرکے روزہ رکھے یا روزہ سے نقصان ہوتا ہو اس کے متعلق ہے ورنہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کیسے روزہ رکھا اور روزہ رکھنے والوں پر نکیر نہیں فرمائی۔

بَابُ الْقَضَاءِ (قضاء روزوں کا بیان)

میت کی طرف سے روزوں کے فدیہ کا مسئلہ

الحدیث الشریف: عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ مَاتَ وَعَلَيْهِ صَوْمٌ، صَامَ عَنْهُ وَلِيُّهُ

تشریح: روزہ میں نیابت چل سکتی ہے یا نہیں تو امام احمد اور اسحاق کے نزدیک صوم نذر میں نیابت چل سکتی ہے بشرطیکہ اصیل مر جائے اور یہ امام شافعی کا قول قدیم تھا مگر امام ابو حنیفہؒ، مالکؒ اور شافعی کے نزدیک کسی قسم کے روزہ میں نیابت نہیں ہو سکتی۔ فریق اول حدیث عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا مذکورہ سے استدلال کرتے ہیں۔ فریق ثانی کی پہلی دلیل مؤطا مالک میں ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے من مات وعلیہ صوم فلیطعم عنہ الخ۔ دوسری حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے نسائی شریف میں انہ علیہ

السلام قال لا یصوم احد عن احد ولکن یطعم عنہ تیسری موطا مالک میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے لا یصوم احد عن احد ولا یصلی احد عن احد چوتھی طحاوی شریف میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے کہ عمرہ نے ان سے پوچھا ان امی توفیت وعلیھا صیام رمضان ایصلح أن اقضی عنھا قالت لا ولکن تصدقی عنھا مکان کل یوم مسکینا پانچویں بیہقی میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت ہے قالت لا تصوموا عن موتکم واطعموا عنھم

دوسری بات یہ ہے کہ صوم بھی نماز کی طرح عبادت بدنیہ ہے اس میں مقصد ریاضت بدن ہے جس میں نیابت نہیں ہو سکتی ہے اسی وجہ سے صلوۃ میں کسی کے نزدیک نیابت نہیں ہو سکتی تو صوم میں بھی نیابت نہیں ہوگی۔ امام احمدؒ نے حدیث عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے جب اس کے خلاف فتویٰ موجود ہے کماذکر نا تو اس کا مطلب یہ نہیں جو امام احمد نے کہا بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ولی اس کے ذمہ سے صوم کی ذمہ داری اٹھادے جس کی صورت میں دوسری حدیث میں بیان کر دی کہ مسکین کو کھلادے اور چونکہ ابعام صوم کے قائم مقام ہے اس لئے اس کو صومی سے تعبیر کیا جیسا کہ تیمم کو وضو سے تعبیر کیا گیا جیسا کہ آپ ﷺ نے فرمایا التراب وضوء المسلم کما قال الطیبی یا اس کو منسوخ قرار دیا جائے تا کہ روایت اور فتویٰ میں تخالف نہ ہو۔ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ صومی کو اپنی حقیقت پر رکھا جائے کہ ولی اپنے میت کی طرف سے روزہ رکھے۔ لیکن یہ بطریق نیابت نہیں بلکہ بطور ایصال ثواب بطریق تبرع واحسان ہے۔ لہٰذا اکثر روایات محکمہ کے مقابلہ میں محتمل روایت سے استدلال درست نہیں۔ بنابریں روایۃً ودرایۃً ہمارا مذہب ہی راجح ہے۔ ۱۲ واللہ اعلم بالصواب

بَابُ صِيَامِ التَّطَوُّعِ (نفل روزوں کا بیان)

شعبان کے نفلی روزوں کا بیان

الحدیث الشریف: عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَنَّهُ سَأَلَهُ أَوْ سَأَلَ رَجُلًا وَعِمْرَانُ يَسْمَعُ فَقَالَ: يَا أَبَا فُلَانٍ أَمَا صُمْتَ مِنْ سَرَرِ شَعْبَانَ؟ قَالَ: لَا قَالَ: فَإِذَا أَفْطَرْتَ فَصُمْ يَوْمَيْنِ

تشریح: سرر کے مختلف معانی بیان کئے گئے بعض نے کہا وسط ہے اور ایام بیض کے استحباب اس کے مؤید ہے کیونکہ وہ وسط شہر میں ہوتے ہیں۔ امام اوزاعی اور سعید بن عبد العزیز سے منقول ہے کہ سرر کے معنیٰ اول شہر۔ ابو عبید نے کہا یہاں سرر کے معنیٰ اخر شہر ہیں اور یہ فراء اور جمہور کی رائے ہے۔ اب اس قول کے اعتبار سے اشکال ہوتا ہے کہ یہ حدیث دوسری صحیح احادیث کے مخالفت ہوتی ہے۔ جس میں کہا گیا لا یتقدمن احدکم من رمضان بصوم یوم اویومین

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ شخص رمضان سے دودن پہلے روزہ رکھنے کا عادی تھا یا اس نے نذر مانی تھی لہٰذا نہی سے یہ مستثنیٰ ہے کما قالہ مازری نقلہ صاحب فتح الملھم۔

عاشور کے روزے کا بیان

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: حِينَ صَامَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ عَاشُورَاءَ وَأَمَرَ بِصِيَامِهِ الخ

تشریح: یوم عاشوراء کا روزہ پہلے فرض تھا رمضان کی فرضیت کے بعد اس کی فرضیت منسوخ ہوگئی۔ اب صرف استحباب باقی رہا۔ اب اس میں تین صورتیں ہیں پہلی صورت یہ ہے کہ نویں، دسویں، گیارہویں تاریخ کو روزہ رکھے یعنی تین روزہ رکھے اور

یہ سب سے افضل ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ نویں، دسویں یا دسویں، گیارہویں تاریخ کو رکھے یعنی دو رکھے یہ پہلے سے کم درجہ ہے۔ تیسری صورت یہ ہے صرف دسویں تاریخ کو رکھے یہ سب سے مفضول ہے حتیٰ کہ صاحب درالمختار اور ابن الہمام نے اس کو مکروہ تنزیہی کہا اور حدیث مذکور کے ظاہر سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس میں مشابہت یہود ہے لیکن حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہاں مکروہ سے مفضول مراد ہے کہ پہلی دونوں صورتوں سے یہ ادنیٰ ہے اور کبھی کبھی مفضول پر فقہاء کراہت کا اطلاق کر دیتے ہیں لہٰذا عوام کو صرف دسویں تاریخ کے روزہ سے منع نہ کیا جائے۔ ھکذا قال صاحب المواھب اللدنیۃ، معارف السنن

الحدیث الشریف : عَنْ أُمِّ الْفَضْلِ بِنْتِ الْحَارِثِ: أَنَّ نَاسًا تَمَارَوْا عِنْدَهَا يَوْمَ عَرَفَةَ الخ

تشریح: امام اسحاق کے نزدیک یوم عرفہ کا روزہ مطلقاً مستحب ہے خواہ حاجی ہو یا غیر حاجی۔ صحابہ میں حضرت ابن الزبیر رضی اللہ عنہ اور حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا یہ مذہب ہے۔ امام ابو حنیفہ اور شافعی و مالک و احمد کے نزدیک غیر حاجی کیلئے یوم عرفہ کا روزہ مستحب ہے اور حاجیوں کیلئے نہ رکھنا مستحب ہے۔ امام اسحاق دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابو قتادہ کی حدیث سے قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم : صیام یوم عرفۃ احتسب علی اللہ ان یکفر السنۃ التی قبلہ والسنۃ التی بعدہ

یہ حاجی و غیر حاجی کیلئے عام ہے لہٰذا ہر ایک کیلئے مستحب ہونا چاہئے۔

ائمہ اربعہ دلیل پیش کرتے ہیں ام فضل کی حدیث سے جس میں صاف مذکور ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے عرفہ میں سب کو دیکھا کر افطار کیا۔ جس سے ظاہر ہوا کہ حاجیوں کے لئے افطار اولیٰ ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ روزہ رکھنے سے کمزوری ہوگی جس کی وجہ سے آداب وقوف عرفہ اور دوسرے مہمات حج کی ادائیگی میں خلل واقع ہوگا۔ لہٰذا نہ رکھنا ہی اولیٰ ہونا چاہئے۔ امام اسحاق کی دلیل حدیث ام فضل کا جواب یہ ہے کہ وہ غیر حاجی کے لئے ہے بدلیل افطار النبی صلی اللہ علیہ وسلم یوم عرفۃ۔

نفلی روزے کیلئے جمعہ کی تخصیص کا حکم

الحدیث الشریف : عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَصُومُ أَحَدُكُمْ يَوْمَ الْجُمُعَةِ الخ

تشریح: یوم جمعہ کے روزے کے بارے میں دو قسم کی روایت آتی ہیں بعض روایت سے کراہت معلوم ہوتی ہے اور بعض روایت سے فضیلت ثابت ہوتی ہے۔ تو بعض حضرات نے دونوں میں اسطرح جمع کیا کہ کراہت اس وقت ہے کہ جبکہ انفرادا صرف جمعہ کا روزہ رکھے، نہ اسی سے پہلے رکھے اور نہ بعد میں، ورنہ مکروہ نہیں اور حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ جبکہ کوئی سوئے عقیدے سے روزہ رکھے یعنی یوم جمعہ کے روزے کو سب سے افضل جانے اگر سوئے عقیدہ نہ ہو تو رکھنا جائز بلکہ اولیٰ ہے۔

پھر روزہ رکھنے کی ممانعت کی متعدد حکمتیں بیان کی گئی چنانچہ امام نووی فرماتے ہیں کہ اسکی حکمت یہ ہے کہ جمعہ دعا، ذکر، غسل وغیرہ کا دن ہے روزہ رکھنے میں ان اعمال کی ادائیگی میں مشقت ہوگی اور بعض نے یہ کہا کہ چونکہ جمعہ کو عید المسلمین کہا گیا جیسے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث یوم جمعۃ یوم عید لکم فلا تجعلوا یوم عید یوم صیامکم بعض نے کہا کہ یہود و نصاریٰ اپنے یوم عید سنیچر و اتوار کے دن روزہ رکھتے تھے لہٰذا ہماری عید جمعہ کا دن ہے اس میں روزہ نہ رکھے تاکہ انکے ساتھ مشابہت نہ

ہو جائے بنابریں آگے پیچھے روزہ رکھنے سے یہ کراہت ختم ہو جاتی ہے۔

نفل روزہ کی قضاء کا مسئلہ

الحدیث الشریف: عَنْ أُمِّ هَانِئٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا قَالَتْ: لَمَّا كَانَ يَوْمُ الْفَتْحِ . . . فَلَا يَضُرُّكِ إِنْ كَانَ تَطَوُّعًا الخ

تشریح: صوم نفل کے اتمام کرنا ضروری ہے یا نہیں اور توڑ دینے سے قضاضروری ہے یا نہیں اسبارے میں اختلاف ہے چنانچہ امام شافعیؒ، احمد اور امام اسحاق کے نزدیک اتمام ضروری نہیں اور توڑ دینے سے قضا بھی لازم نہیں۔ امام ابو حنیفہ، مالک اور حسن بصری کے نزدیک پہلے تو اتمام لازم ہے اور اگر کسی عذر سے توڑ دے تو قضالازم ہے کیونکہ نفل شروع کرنے کے بعد ہمارے نزدیک واجب ہو جاتا ہے۔

امام شافعی واحمد کی دلیل ام ھانی کی مذکورہ حدیث ہے کہ اگر نفل ہے تو توڑنے میں کوئی مضائقہ نہیں اور طحاوی میں یہ الفاظ ہیں وان کان تطوعاً فان شئت فأقضی وان شئت فلا تقضی اور ترمذی کی ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں الصائم المتطوع امیر نفسه ان شاء صام وان شاء افطر۔

امام ابو حنیفہ ومالک دلیل پیش کرتے ہیں پہلے تو قرآن کریم کی آیت سے وَلَا تُبْطِلُوٓا اَعْمَالَكُمْ تو یہاں ابطال عمل کی ممانعت کی گئی لہذا اتمام ضروری ہوا اور اتمام نہ کرنے سے اسکی تلافی کیلئے قضاضروری ہے۔ دوسری دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے جس میں یہ الفاظ ہیں اقضیا یوما اٰخر مكانه، رواه الترمذی

تیسری دلیل وہی حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی دوسری روایت ہے دخل علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم: فقلت له انا قد جئنا لک حیسا، فقال: اما انی کنت ارید الصوم ولکن قربیه ساصوم یوماً مکانه، رواه الطحاوی۔

چوتھی دلیل حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے دار قطنی میں انها صامت یوماً فافطرت فامرها النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان تقضی یوماً مکانه۔

نیز شوافع کے نزدیک بھی حج نفل و عمرہ نفل کی قضاضروری ہے لہذا قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ صوم نفل کا قضا بھی ضروری ہو۔ نیز نذر قولی سے بالاتفاق روزہ نماز واجب ہو جاتا ہے اور یہ نذر فعلی ہے۔ بطریق اولی واجب ہو گا، شوافع ام ہانیٰ کی حدیث سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ امام ترمذی فرماتے ہیں کہ اس کے اسناد میں مقال ہے اور علامہ عینی وابن الترکمانی کہتے ہیں کہ یہ حدیث سنداً و متناً مضطرب ہے، اور الصائم المتطوع امیر نفسه کا مطلب یہ ہے کہ خاص عذر کی بناپر توڑ سکتا ہے۔ یہ ہمارے نزدیک بھی جائز ہے باقی کے بارے میں یہ ساکت ہے دوسری حدیث میں قضاء کی ذکر ہے یا یہ مطلب ہے کہ ابتداء اس کو اختیار ہے چاہے رکھے یا چاہے تو نہ رکھے۔ اگر رکھ لے تو پھر کیا کرے اس کا ذکر یہاں نہیں ہے۔ بہر حال ام ہانیٰ کی حدیث سے استدلال صحیح نہیں۔

باب لیلة القدر (لیلۃ القدر کا بیان)

علامہ نووی فرماتے ہیں کہ اس رات کو قدر کی رات اسلئے کہتے ہیں کہ فرشتے اس رات میں اس سال کی تقدیر نقل کرتے ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ قدر کے معنٰی عزت وعظمت کے ہیں چونکہ اس رات کی عظمت آسمان وزمین میں ہے یہ کونسی رات ہے اس

بارے میں مختلف روایات ہیں اسلئے اسکی تعیین میں علماء کے چالیس سے اوپر اقوال ذکر کئے گئے۔ کما قال ابن حجر۔
ان تمام احادیث واقوال کا خلاصہ یہ ہے کہ پہلے اسکی تعیین کا علم حضور ﷺ کو دیا گیا تھا۔ چنانچہ ایک دن حضور ﷺ اسکی اطلاع دینے کیلئے نکلے تھے پھر دو آدمیوں کے تنازعہ کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے اسکی تعیین اٹھالی اور آپ ﷺ نے فرمایا اس میں تمہارے بھلائی ہے تاکہ اس کے تلاش کے لئے زیادہ سے زیادہ عبادت کروگے۔ کمافی البخاری۔ لیکن اس کے باوجود کچھ ایسے علامات دے دیں جن سے کچھ پتہ چل جاتا ہے جیسے اس رات میں خفیف سی بارش ہوگی، چاند میں روشنی کم ہوگی، رات کی ہوا نہ گرم ہوگی اور نہ ٹھنڈی اور اس دن کے سورج کی شعاعیں بہت دیر سے ظاہر ہوں گی وغیرھا۔
اور اکثر یہ رات رمضان شریف میں ہوتی ہے اور زیادہ تر احتمال ستائیسویں رات میں ہے اور اکثر روایات اسی کے موافق ہیں۔ پھر رمضان کی جوڑوبے جوڑ راتوں میں ہوتی ہے جوڑوبے جوڑ میں زیادہ ہے پھر نصف اول میں بھی ہوا ہے اور نصف آخر میں بھی اور نصف آخر میں زیادہ احتمال ہے۔ پھر عشرہ اولیٰ واوسطو عشرہ آخیر میں بھی ہوتی ہے عشرہ آخرا میں زیادہ احتمال ہو۔ پھر ستائیس میں اکثر ہوتی ہے۔ کماذکرنا۔
اور ایک قول یہ ہے کہ یہ رمضان کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ پورے سال گھومتی رہتی ہے یہی امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت ہے اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی ایک روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے قال من قام السنة کلھا اصاب لیلة القدر، اخرجہ الطحاوی۔
بیان ماسبق کے بعد تمام مختلف روایات واقوال میں تطبیق ہو جاتی ہے پھر بعض روایات میں جو یہ آتا ہے کہ آفتاب کی شعاعیں نہیں ہوتی ہے۔ جیسا کہ زر بن حبیش کی روایت ہے وتطلع الشمس لاشعاع لھا
تو اس کے بارے میں بعض حضرات فرماتے ہیں کہ فرشتوں کی آمد و رفت، نزول وصعود کی بناپر آفتاب ان کے پروں کی آڑ میں آجاتا ہے۔ اس لئے لاشعاع لھا کہا گیا اور بعض فرماتے ہیں کہ اس رات کی روشنی آفتاب کی روشنی پر غالب آجاتی ہے۔ اس لئے اس کی شعاع نظر نہیں آتی۔ فقال لاشعاع لھا۔

باب الاعتکاف (اعتکاف کا بیان)

اعتکاف کی تعریف: اعتکاف کے لغوی معنٰی مطلقا "لبث" کے ہیں خواہ مسجد میں ہو یا دوسری کسی جگہ میں جس کسی نیت سے ہو اور شرعاً الاعتکاف، اللبث فی المسجد من شخص مخصوص بنیة مخصوصة علی صفة مخصوصة تو لبث رکن ہے اور نیت و مسجد میں ہونا شرط ہے۔ پھر اعتکاف کا حکم یہ ہے کہ اصلاً بالاجماع فرض یا واجب نہیں "البتہ نذر ماننے کی صورت میں واجب ہے" وہ تینقسم پر ہے۔

اعتکاف کی اقسام: واجب، سنت موکدہ کفایہ، مستحب۔
واجب وہ ہے جو کسی نے نذر مانی اور سنت موکدہ کفایہ وہ ہے کہ رمضان المبارک کے عشرہ آواخر میں کیا جاتا ہے اور مستحب وہ ہے جو کسی وقت بغیر نذر کیا جائے اس کے لئے امام ابو حنیفہ ومالکؒ کے نزدیک کم سے کم ایک دن ہونا چاہئے اور قاضی ابو یوسفؒ کے نزدیک اکثر الیوم کافی ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک ایک ساعت سے بھی ہو سکتا ہے۔ یہی امام شافعی واحمد کا قول ہے۔ ھکذا ذکرہ العینی۔

رمضان میں نبی کریم ﷺ کا دور قرآن

الحدیث الشریف : عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: كَانَ . . . فَاعْتَكَفَ عِشْرِينَ فِي الْعَامِ الَّذِي قُبِضَ

تشریح: حضور ﷺ کے اپنے سال وفات میں بیس دن اعتکاف فرمانے کی وجہ یہ ہے کہ اپنے ختم عمر میں کار خیر میں زیادتی مقصود تھی تاکہ امت کو تعلیم ہو جائے یا حضرت جبرائیل ہر سال رمضان میں صرف ایک دفعہ قرآن کریم کا دور کرتے تھے اور وفات کے سال دو دفعہ دور کیا بنا بریں بیس دن اعتکاف کیا۔ ابن العربی فرماتے ہیں کہ ایک سال ازواج مطہرات کی مزاحمت کی بنا پر اعتکاف نہ کر سکے تو بطور قضا سال وفات میں دس دن کے ساتھ اور دس دن کا اضافہ کیا اور بہت سی حکمتیں ہو سکتی ہیں۔

معتکف حاجت کیلئے مسجد سے باہر جا سکتاہے

الحدیث الشریف : عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا قَالَتْ: كَانَ . . . وَكَانَ لَا يَدْخُلُ الْبَيْتَ إِلَّا لِحَاجَةِ الْإِنْسَانِ

تشریح: احناف کا صحیح مسلک یہ ہے کہ معتکف اپنے معتکف سے حاجت انسانی پیشاب، پائخانہ کیلئے نکل سکتا ہے۔ اسی طرح کھانے پینے کیلئے بھی نکل سکتا ہے۔ بشرطیکہ کوئی دینے والا موجود نہ ہو۔ نیز حاجت شرعی کیلئے نکل سکتا ہے۔ مثلاً معتکف ایسی مسجد ہو جہاں جمعہ نہ ہوتا ہو تو جمعہ کیلئے نکل سکتا ہے لیکن امام مالک و شافعی فرماتے ہیں کہ وہ نہیں نکل سکتا بلکہ اس کو چاہئے کہ ایسی مسجد میں اعتکاف کرے جہاں جمعہ ہوتا ہو حتیٰ کہ امام مالک فرماتے ہیں کہ جامع مسجد کے سوا دوسری مسجد میں صحیح ہی نہیں۔ نیز احناف کے نزدیک معتکف صلوٰۃ جنازہ کے لئے نہیں نکل سکتا اور جنازہ کی مشاعیت نہیں کر سکتا اور عیادت مریض بھی نہیں کر سکتا اگر کسی حاجت انسانیہ یا شرعیہ نکلے تو بغیر کھڑے چلتے چلتے عیادت مریض اور مشاعیت جنازہ کر سکتا ہے حتیٰ کہ نماز جنازہ بھی پڑھ سکتا ہے۔ پھر امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ اگر بلا عذر نکلے تو بلا تاخیر اعتکاف فاسد ہو جائے گا اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ نصف یوم گزرنے کے بعد فاسد ہو گا۔ اس سے پہلے نہیں۔

جاہلیت کی حالت میں مانی گئی نذر کا مسئلہ

الحدیث الشریف : عَنِ ابْنِ عُمَرَ : أَنَّ عُمَرَ سَأَلَ . . . كُنْتُ نَذَرْتُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ . . . قَالَ فَأَوْفِ بِنَذْرِكَ

تشریح: زمانہ جاہلیت میں اگر کسی نے نذر مانی تو قبول اسلام کے بعد اس کا پورا کرنا امام شافعی کے نزدیک واجب ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہ کے نزدیک نذر ہی صحیح نہیں ہوتی پھر پورا کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ امام شافعی نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث مذکور سے استدلال کیا کہ آپ ﷺ نے ان کو جاہلیت کی نذر پورا کرنے کا حکم فرمایا۔ جو صراحۃً وجوب پر دال ہے۔
امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ یہ اتفاقی مسئلہ ہے کہ کافر کے اندر نذر کی اہلیت ہی نہیں جس کی بنا پر اس کی نذر صحیح ہوئی۔ پھر ایفاء کس کا کرے گا شوافع کے دلیل حدیث عمر رضی اللہ عنہ کا جواب یہ ہے کہ وہاں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی تسلی خاطر کے لئے بطور استحباب ایفاء کا حکم دیا۔ یا تو جاہلیت سے مراد قریب بجاہلیت یعنی ابتداء اسلام ہے۔ لہٰذا ایفا نذر واجب ہو گا۔ پھر حدیث عمر میں أَعْتَكِفَ لَيْلَةً کا ذکر ہے جس کی بناء پر دوسرے ایک مسئلہ میں اختلاف ہو گیا۔ کہ اعتکاف نذر کیلئے صوم ضروری ہے یا نہیں تو علامہ عینی کے قول کے مطابق امام شافعی، احمد و اسحاق کے نزدیک صوم لازم نہیں۔ امام ابو حنیفہ، مالک و اوزاعی کے نزدیک اعتکاف نذر کے لئے صوم ضروری ہے بغیر صوم اعتکاف ہو گا ہی نہیں اور یہی امام شافعی کا قول قدیم تھا۔ فریق اول دلیل پیش کرتے ہیں اسی

حدیث عمر سے کہ اس میں ایک رات کے اعتکاف کا ذکر ہے اور ظاہر بات ہے کہ رات محل صوم نہیں اور آپ ﷺ نے اس کے ایفاء کا حکم دیا تو صاف معلوم ہوا کہ بغیر صوم اعتکاف صحیح ہو سکتا ہے۔ دوسری دلیل پیش کرتے ہیں حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ سے کہ فرمایا لیس علی المعتکف صوم۔

فریق ثانی دلیل پیش کرتے ہیں ابوداؤد و نسائی کی حدیث سے جو بطریق عمرو بن دینار مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا اعْتَكِفْ وَصُمْ۔

دوسری دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث سے لا اعتکاف الا بالصوم رواہ الدارقطنی والبیھقی۔

نیز بیہقی میں ابن عمر و ابن عباس رضی اللہ عنہم کا اثر ہے: انھما قالا: المعتکف یصوم

نیز قرآن کریم کی آیت ہے: ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى الَّيْلِ ۚ وَلَا تُبَاشِرُوْهُنَّ وَاَنْتُمْ عٰكِفُوْنَ ۙ فِي الْمَسٰجِدِ

مذکورہ آیت سے استیناس ہوتا ہے کہ اعتکاف کیلئے صوم ضروری ہے کیونکہ یہاں صوم کے ساتھ اعتکاف کو ذکر کیا گیا ہے۔

کما فی موطاء مالک عن قاسم بن محمد و نافع۔

فریق اول نے حدیث عمر سے جو استدلال کیا اسکا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث مسلم شریف میں موجود ہے۔ اس میں بجائے "لیلۃ" کے "یوماً" کا ذکر ہے اور ابوداؤد و نسائی میں "یوماً ولیلۃ" مذکور ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ جس روایت میں فقط "لیلۃ" کا ذکر ہے اس سے "لیلۃ مع یومہا" مراد ہے اور یوم صوم کا ظرف ہے۔ لہٰذا روزہ ہونا چاہئے اور ابن بطال فرماتے ہیں کہ اس حدیث کے جمیع طرق تلاش کرنے سے یہی پتہ چلتا ہے کہ اصل روایت میں "یوماً ولیلۃ" کا ذکر کیا۔ لہٰذا اس سے 'لیلۃ مع یومہا' مراد ہوگا یا صاف کہہ دیجئے کہ یہ زمانۂ جاہلیت کے اعتکاف کے بارے میں تھا اور بطور استحباب ایفاء کا حکم دیا اور اس میں صوم ضروری نہیں، بحث ہے وجوبی اعتکاف میں جس کا ذکر یہاں نہیں۔ دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ محمد بن اسحاق کے علاوہ بقیہ رواۃ موقوفاً علی ابن عباس رضی اللہ عنہ لایا ہے۔ لہٰذا استدلال صحیح نہیں۔ نیز ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اس کے خلاف روایت موجود ہے کما ذکرنا۔ واذا تعارضا تساقطا۔

اعتکاف میں بیٹھنے کا وقت

الحدیث الشریف: عَنْ عَائِشَةَ . . . رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَعْتَكِفَ صَلَّى الْفَجْرَ ثُمَّ دَخَلَ فِي مُعْتَكَفِهِ

تشریح: اس میں بحث ہوئی کہ رمضان کا اعتکاف کب سے شروع ہو تو امام اوزاعی کے نزدیک اور امام احمد کی ایک روایت ہے کہ اکیس تاریخ کے فجر کے بعد مسجد میں داخل ہونا چاہئے اور جمہور ائمہ امام ابو حنیفہ، مالک، شافعی کے نزدیک بیس تاریخ کے غروب آفتاب سے پہلے مسجد میں داخل ہونا چاہئے۔ امام احمد، اوزاعی کی دلیل پیش کرتے ہیں حدیث مذکور سے کہ آپ ﷺ معتکف میں بعد فجر داخل ہوتے تھے اور جمہور دلیل پیش کرتے ہیں کہ تمام روایات متفق ہیں: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعتکف العشر الاواخر من رمضان اور لفظ عشر بغیر تاء صفت ہوتا ہے لیالی کی، اور دس راتیں اس وقت ہوں گی جبکہ اکیسویں رات بھی اعتکاف میں گزرے۔ اور یہ اس وقت ہوگا جبکہ بیس تاریخ کے غروب شمس سے پہلے معتکف میں داخل ہو جائے۔

انہوں نے جو حدیث پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ وہاں معتکف سے مسجد مراد نہیں ہے بلکہ اس سے مراد مسجد میں وہ خاص جگہ ہے جو حصیر وغیرہ سے الگ بنائی جاتی ہے لوگوں سے علیحدہ رہنے کیلئے تو وہاں فجر کے بعد داخل ہوتے تھے باقی نفس دخول مسجد تو رات سے پہلے ہو جاتا تھا۔ اور بعض حضرات نے فجر سے بیس تاریخ کا فجر مراد لیا ہے۔ کہ مسابقت بالخیر کی نیت سے پہلے دن فجر سے شروع کر دیتے تھے تاکہ عشر اخیر کے اعتکاف میں کچھ زیادتی ہو جائے۔

الحدیث الشریف: عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا قَالَتْ... وَلَا اعْتِكَافَ إِلَّا فِي مَسْجِدٍ جَامِعٍ

تشریح: بعض تابعین حسن بصری، امام زہری، عطاء و عروہ کے نزدیک صحت اعتکاف کیلئے جمعہ کی مسجد ضروری ہے اور امام مالک کی ایک روایت ہے اور صحابہ میں حضرت ابن مسعود اور علی رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا مذہب ہے۔ باقی جمہور ائمہ کے نزدیک جمعہ کی مسجد ضروری نہیں ہے بلکہ ہر اس مسجد میں اعتکاف صحیح ہو سکتا ہے۔ جہاں پانچوں اوقات کی نماز جماعت سے ہوتی ہو۔ فریق اول کے پاس نصوص سے کوئی دلیل نہیں ہے صرف قیاس ہے کہ جمعہ کی نماز فرض ہے۔ اس کیلئے نکلنے کی ضرورت ہو گی۔ لہٰذا جمعہ کی مسجد ہو تاکہ نکلنا ہی نہ پڑے۔ جمہور کی دلیل قرآن کریم کی آیت ہے: وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عٰكِفُوْنَ فِي الْمَسٰجِدِ یہاں مسجد عام ہے مسجد جمعہ کی قید نہیں قیاس سے قید لگانا درست نہ ہو گا یہی ان کا جواب ہے۔

ھٰذا آخر کتاب الصیام ویلیہ کتاب فضائل القرآن

کتاب فضائل القرآن (قرآن کریم کے فضائل)

اہل علم کے درمیان اختلاف ہوا کہ فضیلت کے اعتبار سے پورا قرآن کریم برابر ہے یا بعض سے بعض افضل ہے تو قاضی ابو بکر باقلانی اور ابن حبان وابوالحسن اشعری فرماتے ہیں کہ بعض قرآن بعض پر افضل نہیں بلکہ سب برابر ہے۔ دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ قرآن کریم اللہ جل ذکرہ کا کلام ہے تو اگر بعض کو افضل کہا جائے تو مفضول علیہ کا نقص لازم آئیگا۔ اور خدا تعالیٰ کی شان میں یہ محال ہے۔

لیکن جمہور علماء کے نزدیک قرآن کی بعض سورتیں وآیتیں دوسری بعض سے افضل ہیں۔ دلیل یہ ہے کہ کثیر روایت سے یہ ثابت ہیں جیسا کہ روایت ہے کہ یٰس ن قلب القرآن وفاتحۃ الکتاب افضل سورالقرآن۔ وآیۃ الکرسی سیدۃ ای القرآن وقل ھو اللہ احد تعدل ثلث القرآن وغیرھا من الروایات الکثیرۃ

جن سے واضح طور پر ثابت ہوتا ہے کہ بعض القرآن یفضل علی بعض۔ فریق اول نے جو قیاس پیش کیا اس کا جواب یہ ہے کہ صحیح صریح احادیث کے مقابلہ میں قیاس سے استدلال کرنا صحیح نہیں۔ نیز قیاس بھی صحیح نہیں کیونکہ بعض کی تفضیل دوسرے بعض کا نقص لازم نہیں آتا۔ جیسا کہ انبیاء علیہم السلام کے بارے میں آتا ہے: فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ

اس سے کسی کی شان نبوت میں ذرہ برابر نقص نہیں آتا۔ اسی طرح یہاں بھی نقص لازم نہیں آئیگا۔ پھر افضلیت میں دو قول ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ یہ فضیلت اجر وثواب کے اعتبار سے فضیلت ہے اور بعض کہتے ہیں کہ ذات لفظ ومعانی عجیبہ کے اعتبار سے فضیلت ہے۔ قرآن کا ہر ہر لفظ وجملہ فصاحت وبلاغت کے اعلیٰ مقام پر ہے جو طاقت بشریہ سے خارج ہے۔

قرآن کریم کی تلاوت کی فضیلت

الحدیث الشریف: عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ . . . فَيَعْلَمُ أَوْ يَقْرَأُ آيَتَيْنِ مِنْ كِتَابِ اللهِ عزوجل خير له من نَاقَةٍ أَوْ نَاقَتَيْنِ الخ

تشریح: یہاں ظاہراً یہ اشکال ہوتا ہے کہ قرآن کریم کی ایک آیت بھی دنیا ومافیہا سے افضل ہے۔ اونٹ کے ساتھ تو کوئی مناسبت ہی نہیں ہو سکتی۔ پھر اسکے ذریعہ افضلیت قرآن کیسے بیان کی گئی تو اسکے مختلف جوابات دیئے گئے! قرآن کریم کی ایک آیت کو اونٹنی سے بہتر کہنا دنیا ومافیہا سے بہتر ہونے کا منافی نہیں ہے۔ کیونکہ یہاں اصل مقصد یہ ہے کہ لوگ جو دنیا کے مال و متاع حاصل کرنے میں محنت ومشقت برداشت کرتے ہیں۔ اس سے امر دین میں اشتغال بہت بہتر ہے اور چونکہ اہل عرب کو ہاں والا اونٹ کو پسند کرتے تھے اس لئے خاص کرکے بیان کیا یا تو اس سے مقصد یہ ہے کہ قرآن کریم کی تعلیم وقرأت سے دنیوی امور میں بھی خیر وبرکت ہوتی ہے، رزق بڑھتا ہے۔ اور آخرت کے معاملہ میں تو خیر من الدنیا ومافیہا ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ قرأت قرآن وتعلیم قرآن میں لوگوں کو ترغیب دینا مقصود ہے۔

سورۃ فاتحہ کی فضیلت

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي سَعِيدِ بْنِ الْمُعَلَّى قَالَ . . . أَلَمْ يَقُلِ اللهُ اسْتَجِيبُوا لِلّٰهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ الخ

تشریح: نماز کے اندر حضور ﷺ کا جواب دینا بعض حضرات کے نزدیک مبطل صلوۃ نہیں ہے۔ جیسا کہ نماز میں حضور ﷺ پر بلفظ خطاب درود بھیجا جاتا ہے اور بعض حضرات کے نزدیک حضور ﷺ اگر ایسے امر کیلئے بلائیں جس میں تاخیر کی

گنجائش نہیں اسکے جواب دینے کیلئے نماز توڑنا جائز ہے۔ اور حدیث مذکور میں اس قسم کے امر کیلئے آپ ﷺ نے بلایا تھا۔ بنا بریں آپ ﷺ نے یہ فرمایا لیکن قول اول زیادہ صحیح ہے۔ پھر سورۂ فاتحہ کو اعظم سور کہا گیا اس کی وجہ یہ ہے کہ کتب متقدمہ میں تفصیلاً جتنے مضامین ہیں وہ سب قرآن کریم میں ہیں اور قرآن کریم میں جتنے احکام و مضامین ہیں وہ سب اجمالاً سورۂ فاتحہ میں ہیں اسی لئے۔ اسکو ''ام القرآن'' کہا جاتا ہے اور فاتحہ کے سب مضامین بسم اللہ میں ہیں۔ اور اسکے سب مضامین با میں ہیں۔ اس لئے کہ پورے مضامین قرآن کا مقصد تعلق مع اللہ ہے اور وہ باء الصاق سے حاصل ہوتا ہے۔ پھر تمام کے تمام با کے نقطہ میں ہے کیونکہ سب کا مقصود توحید خداوندی ہے اور وہ نقطہ با سے ظاہر ہوتی ہے۔ ھکذا ذکرہ الرازی

حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ کے ساتھ ابلیس کا قصہ

الحدیث الشریف : عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: وَكَّلَنِي . . . قَالَ: ذَاكَ شَيْطَانٌ

تشریح: یہاں اشکال ہوتا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ایک دن ایک شیطان کو پکڑ کر چھوڑ دیا تاکہ حضرت سلیمان علیہ السلام کی خصوصیت باطل نہ ہو جائے۔ تو پھر حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے اس شیطان کو کیسے روک کے رکھا جس سے سلیمان علیہ السلام سے مشابہت لازم آتی ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے جس کو باندھنے کا ارادہ کیا تھا وہ شیطانوں کا سردار تھا کہ اس پر قابو پانے سے تمام شیطانوں پر قادر ہونا لازم آتا ہے اور اسی سے سلیمان علیہ السلام کے ساتھ مشابہت لازم آتی ہے اور یہاں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں خاص ایک شیطان مراد ہے جس پر قابو پانے سے مشابہت سلیمان علیہ السلام لازم نہیں آتی لہٰذا کوئی اشکال نہیں۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ حضور ﷺ کے پاس شیطان اپنی اصلی شکل میں آیا تھا اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے پاس انسانی شکل میں آیا تھا۔ پہلی صورت میں مشابہت لازمی آتی ہے اور دوسری صورت میں مشابہت لازم نہیں آتی۔ فلا اشکال فیہ

قرآن سے خالی دل ویران کھنڈر ہے

الحدیث الشریف : عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ . . . . . . إِنَّ الَّذِي لَيْسَ فِي جَوْفِهِ شَيْءٌ مِنَ الْقُرْآنِ كَالْبَيْتِ الْخَرِبِ

تشریح: اس سے یا تو حفظ مراد ہے یا مطلقاً مراد ہے خواہ یاد ہو یا دیکھ کر پڑھتا ہو اور مقصد یہ ہے کہ جس کو کسی اعتبار سے قرآن کریم کے ساتھ لگاؤ نہ ہو وہ مثل غیر آباد گھر کے ہے کہ اس میں ہر قسم کے جانور آتے جاتے ہیں سانپ، بچھو بھی رہتے ہیں۔ اسی طرح اس شخص کے دل میں ہر قسم کا شیطان آزادانہ طور پر داخل ہو کر گناہ و معاصی کراتے رہتے ہیں۔

الحدیث الشریف : عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ . . . . . . لَوْ جُعِلَ الْقُرْآنُ فِي إِهَابٍ ثُمَّ أُلْقِيَ فِي النَّارِ مَا احْتَرَقَ

تشریح: حدیث ہذا کی مراد میں متعدد اقوال ہیں۔ بعض کے نزدیک دوسرے معجزوں کی مانند یہ بھی ایک معجزہ تھا کہ چمڑے میں لپیٹ کر آگ میں ڈالنے سے قرآن کریم نہیں جلتا تھا اور اسی زمانہ کے ساتھ خاص تھا اور بعض کہتے ہیں کہ قرآن کریم کی عظمت و شرافت کو ظاہر کرنے کے لئے مبالغۃً کہا گیا۔ جیسا کہ دوسری آیت میں ہے لَوْ اَنْزَلْنَا هٰذَا الْقُرْاٰنَ عَلٰى جَبَلٍ اور بعض فرماتے ہیں کہ اس سے مراد حافظ عامل قرآن کریم ہے کہ قیامت میں دوزخ کی آگ اس کو نہیں جلائے گی۔

الحدیث الشریف : عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَتَغَنَّ بِالْقُرْآنِ

تشریح: تغنی بالقرآن کے مختلف معانی بیان کئے گئے۔ (۱) تغنی سے جہراً صاف صاف کرکے پڑھنا مراد ہے چنانچہ بعض

روایات سے اسکی تائید ہوتی ہے (۲) امام شافعیؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ اس سے حسن صوت کے ساتھ پڑھنا مراد ہے جیسا کہ دوسری روایت میں ہے زَيِّنُوا الْقُرْآنَ بِأَصْوَاتِكُمْ (۳) سفیان بن عیینہ فرماتے ہیں کہ اس سے استغناء عن الناس مراد ہے کہ جسکو اللہ تعالیٰ نے قرآن دیا ہے۔ اسکو چاہئے کہ اللہ پر توکل کر کے تمام لوگوں سے بے نیاز ہو جائے۔ (۴) اشتغال بالقرآن مراد ہے یعنی قرآن کریم کے پڑھنے یا پڑھانے اور عمل کرنے کے ساتھ جو مشغول نہ ہو وہ میری کامل امت میں سے نہیں ہے۔ (۵) حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے کہ جو قرآن کریم کو گان کی جگہ میں نہ رکھے وہ ہم میں سے نہیں ہے۔

اسکی تفصیل یہ ہے کہ عام طور پر لوگوں کی عادت یہ ہوتی ہے کہ جب کوئی کام نہیں ہوتا ہے اور متفکر تنہا بیٹھتے ہیں تو جھوم جھوم کر آہستہ آہستہ آواز سے گان گا کر دل کو بہلاتے ہیں تو آپ ﷺ فرمارہے ہیں کہ اس وقت گان کے بجائے قرآن کریم سے دل بہلانا چاہئے۔

بَابُ آدَابِ التِّلَاوَةِ (تلاوت کی آداب)

اپنی خوش آواز سے قرآن کو مزین کرو

الحدیث الشریف: عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زَيِّنُوا الْقُرْآنَ بِأَصْوَاتِكُمْ

تشریح: قرآن کریم تو فی نفسہ مزین ہے خارجی کسی چیز کی تزیین سے وہ مستغنٰی ہے۔ تو پھر حدیث میں آواز کے ذریعہ قرآن کو مزین کرنے کا مطلب کیا ہے؟

تو بعض حضرات فرماتے ہیں کہ یہ قلب پر محمول ہے کہ اپنی آواز کو قرآن کے ذریعہ مزین کرو اور بعض روایات میں ایسا ہی ہے اور بعض کہتے ہیں کہ یہ اپنے ظاہر معنیٰ پر محمول ہے چنانچہ روایت میں آتا ہے ان الصوت الحسن یزید القرآن حسنا اور اس میں کوئی اشکال نہیں کیونکہ مزین کرنے والی چیز اصل شے کے تابع ہوتی ہے۔ جیسے عورتوں کیلئے زیورات اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ یہاں قرآن سے قرأت مراد ہے اور یہ فعل عبد ہے فلا اشکال فیہ۔ سے معلوم ہوا کہ قرآن کریم کو اچھے لحن و آواز سے پڑھنا مستحب ہے۔ بشرطیکہ تجوید کی پوری رعایت ہو اور گانے کی طرح آواز نہ ہو بلکہ بلا تکلف لحون عرب کی مانند ہو۔

بَابُ اخْتِلَافِ الْقِرَاءَاتِ وَجَمْعِ الْقُرْآنِ

قرآن کریم جمع کرنے کی ابتداء کیسے ہوئی

الحدیث الشریف: عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ قَالَ: أَرْسَلَ إِلَيَّ أَبُو بَكْرٍ . . . حَتَّى شَرَحَ اللّٰهُ صَدْرِي لِذَالِكَ الخ

تشریح: کتابت و جمع قرآن کے تین ادوار ہیں۔ پہلا دور حضور ﷺ کا دور، آپ ﷺ کی موجودگی میں آپ ﷺ کے حکم سے کاتب وحی حضرت زید بن ثابتؓ اور دوسرے حضرات مختلف چیزوں پر لکھتے تھے۔ پتھر کے ٹکڑے، ہڈی، درخت کے پتے اور چھالوں پر لکھا کرتے تھے اور یہ منتشر تھا اور ساتھ ساتھ اکثر صحابہ کرامؓ یاد بھی کر لیا کرتے تھے۔ لہٰذا نفس کتابت قرآن امر مستحدث نہیں ہے۔ کماذکرہ السیوطی عن المحاسبی فی الاتقان۔ دوسرا دور صدیق اکبرؓ کے زمانہ میں پھر چونکہ یہ ایک جگہ میں جمع نہ تھا۔ کوئی آیت ہڈی پر اور کوئی پتھر پر اور کوئی درخت کے پتے پر، نیز بعض آیات بعض کو یاد تھیں اور بعض کو یاد نہ تھیں۔ تو نبی کریم ﷺ کے بعد صدیق اکبرؓ کے دور میں مختلف لڑائیوں میں حفاظ کرام شہید ہونے لگے

خاص کر کے جب یمامہ کی لڑائی میں تقریباً سات سو (۷۰۰) حفاظ کرام شہید ہو گئے تو حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کو کچھ حصہ ضائع ہونے کا خطرہ گزرا اور حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کو مختلف جگہوں اور صدور حفاظ سے ایک صحیفہ میں جمع قرآن کا مشورہ دیا تو ابتداءً صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کو کچھ تردد ہوا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بار بار اصرار کرنے پر ان کا بھی شرح صدر ہو گیا اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کو جمع کرنے کا حکم دیا۔ چنانچہ سات لغات کے ساتھ پورا قرآن ایک ہی صحیفہ میں جمع ہو گیا جمع ثالث حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں ہوا۔ اس کی کیفیت یہ تھی کہ عام لوگوں کی آسانی و سہولت کی خاطر قرآن کریم کو عرب کے مشہور سات قبائل کی لغات میں پڑھنے کی اجازت دی تھی۔ جس کی تفصیل انزل القرآن علی سبعة احرف والی حدیث کے ذیل میں گزر چکی اور دورِ رسالت صلی اللہ علیہ وسلم اور دور صدیق رضی اللہ عنہ میں اسی پر عمل ہوتا رہا۔

پھر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے دور میں ان لغات میں شدید اختلاف ہونے لگا اور بعض بعض کا تخطیہ کرنے لگے۔ اور حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو لکھ بھیجا کہ ادرک ھٰذہ الامة قبل ان یختلفوا فی الکتاب اختلاف الیھود و النصاریٰ

تو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم سے مشورہ کیا اور یہ فیصلہ کیا کہ صرف ایک لغت قریش میں جمع کیا جائے کیونکہ ابتداءً اسی لغت میں قرآن نازل ہوا تھا اور بقیہ لغات کے صحیفوں کو جلا دیا جائے۔ چنانچہ لغت قریش میں جمع کر کے پانچ یا سات صحیفے تیار کر کے مختلف ممالک میں بھیج دیئے۔

کتاب الدعوات (دعاؤں کا بیان)

احادیث میں مذکور ہے کہ دعا نازل شدہ مصائب کے دفع اور غیر نازل شدہ مصائب کے روکنے کیلئے مفید ہے۔ بنابریں انبیاء علیہم السلام کی سنت ہے کہ نزول مصائب یا خوف کے وقت دعا کرتے تھے اور کبھی رضا بر قضاء پر اکتفا کرتے ہوئے دعا چھوڑ دیتے تھے۔ بقول ابراہیم علیہ السلام حسبی عن سوالی علمه بحالی۔ بنابریں علمائے کرام کے درمیان اختلاف ہوا کہ دعا افضل ہے یا تقدیر پر بھروسہ کرتے ہوئے خاموشی اختیار کرنا افضل ہے تو بعض کے نزدیک دعا کرنا افضل ہے کیونکہ حدیث میں اسکو مخ العبادة کہا گیا اور اس میں اپنی عبودیت کا اظہار ہے کہ ہر کام میں اللہ کا محتاج ہے۔ نیز بعض روایات میں عدم سوال پر ناراضگی کا اظہار کیا گیا من لم یسئل به یغضب علیه

فرمایا گیا اور بعض دوسرے حضرات کے نزدیک قضائے الٰہی پر راضی ہو کر سرِ تسلیم خم ہے جو مزاج یار ہو کے اعتبار سے دعا نہ کرنا افضل ہے کہ جیسا کہ ارشادِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے عن ربه من شغله ذکری عن مسئلتی اعطیته افضل ما اعطی السائلین

لیکن قول فیصل یہ ہے کہ دل میں رضا و تسلیم ہو اور زبان پر دعا ہو یا کبھی دعا کرے اور کبھی توکل علی اللہ کر کے ترک کر دے تاکہ دونوں قسم کی احادیث پر عمل ہو جائے۔

دعا اور تقدیر

الحدیث الشریف: عَنْ سَلْمَانَ الْفَارِسِيِّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَرُدُّ الْقَضَاءَ إِلَّا الدُّعَاءُ الخ

تشریح: حدیث مذکور میں اشکال ہوتا ہے کہ نصوص سے تو معلوم ہوتا ہے کہ قضا و قدر کبھی بدلتے نہیں تو پھر کیسے کہا گیا کہ دعا، قضا کو رد کر دیتی ہے؟ تو اسکے مختلف جوابات دیئے گئے۔ بعض کہتے ہیں کہ یہاں دعا کی شدید تاثیر کو بیان کرنے کیلئے مبالغةً کہا گیا کہ اگر تقدیر کسی چیز سے بدلتی تو دعا ہی سے بدل سکتی تھی اور بعض نے کہا کہ تقدیر کی دو قسمیں ہیں ایک مبرم جو کبھی بدلتی نہیں

دوسری معلق ہے کہ دعا سے بدل سکتی ہے۔ بعض نے کہارد قضا سے مراد اسکو آسان کردینا ہے کہ گویا تقدیر رد ہو گئی۔
وَلَا يَزِيدُ فِي الْعُمُرِ إِلَّا الْبِرُّ: سے مراد بعض نے یہ بیان کیا کہ احسان وطاعت کی وجہ سے عمر معلق زیادہ ہوتی ہے اور بعض نے کہا یہاں زیادہ سے مراد برکت ہونا ہے کہ کم عمر میں بہت لمبی عمر کا کام کر سکتا ہے اس لئے زیادہ سے تعبیر کیا۔

بَابُ ذِكْرِ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ وَالتَّقَرُّبِ إِلَيْهِ (ذکر اللہ کا بیان)

ذکر کے معنی یاد کرنا جو " تخلص عن الغفلة والنسيان " کا نام ہے اور وہ دو قسم پر ہے۔ ایک ذکر لسانی دوم ذکر قلبی۔ پھر ذکر قلبی کی دو قسمیں ہیں۔ ایک ہے اللہ تعالیٰ کی عظمت وجلال اور اس کی نعمتوں اور نشانات قدرت میں ہمیشہ تفکر کرنا، اس کو ذکر خفی کہا جاتا ہے اور اس کا درجہ بہت اعلیٰ ہے۔ ''کما فی الحدیث خیر الذکر الخفی''
دوم اللہ تعالیٰ کے اوامر ونواہی پر عمل کرتے وقت دل میں اللہ تعالیٰ کو یاد کرنا۔
اب ذکر میں سب سے اعلیٰ درجہ یہ ہے کہ زبان سے ثنا ودعا ہو بشرطیکہ دل میں ذکر ہو دوسرا درجہ ذکر قلبی کا ہے کہ دل میں غفلت ونسیان نہ ہو بلکہ ہمیشہ توجہ الی اللہ ہو۔ پھر یہ بحث بھی ہوئی کہ ذکر جلی بہتر ہے یا ذکر خفی؟ تو بعض ذکر جلی یا زور سے ذکر کرنے کی افضلیت کے قائل ہیں جیسا کہ حدیث میں آتا ہے من ذکرنی فی ملاء ذکرته فی ملاء خیر منه
نیز اس سے غفلت ونسیان دور ہو کر قلب پر زیادہ اثر ہوتا ہے اور بعض حضرات کے نزدیک ذکر خفی افضل ہے جیسا کہ حدیث میں آیا ہے اربعو علی انفسکم انکم لا تدعون اصم ولا غائبا
نیز ذکر بالجہر سے نائمین اور بیماروں کو تکلیف ہو گی اور دوسری عبادت میں مشغولین کو حرج واقع ہو گا۔ مزید بریں اپنے ریا کا اندیشہ بھی ہے۔ بہر حال حالات دیکھ کر ہر ایک کیلئے فی نفسہ جائز ہے عوارض کی بناء پر مکروہ وغیر مکروہ ہو گا اور ہمارے بزرگوں سے دونوں طریقے منقول ہیں۔

ذکر اللہ میں مشغول زندہ ہے' غیر مشغول مردہ ہے

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي مُوسَى قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَثَلُ الَّذِي يَذْكُرُ رَبَّهُ وَالَّذِي لَا يَذْكُرُ مَثَلُ الْحَيِّ وَالْمَيِّتِ

تشریح: ذاکر اور غیر ذاکر کو زندہ اور مردہ کے ساتھ تشبیہ دی گئی اس وجہ تشبیہ میں دو قول ہیں پہلا یہ ہے کہ جس طرح زندہ آدمی کا ظاہر خوشنما ہوتا ہے زندگی کے ساتھ اور وہ ہر قسم کے تصرفات کر سکتا ہے اور اسکا باطن روشن ہوتا ہے علوم وادراک کے ساتھ۔ اسی طرح ذکر کرنے والے کا ظاہر منور ہوتا ہے طاعت کے نور کے ساتھ اور باطن میں نور معرفت سے اجالا ہوتا ہے اور غیر ذاکر کا ظاہر عاطل (بیکار) ہوتا ہے اور باطن باطل اور اندھیرا ہوتا ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ جسطرح زندہ آدمی کے ذریعہ دوستوں کو نفع پہنچتا ہے اور دشمنوں کو نقصان اور مردہ سے کچھ نہیں ہوتا۔ اسی طرح ذاکر سے دوستوں کو فائدہ اور دشمنوں کو نقصان پہنچتا ہے اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اسمیں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ ذاکرین کو حقیقی حیات حاصل ہوتی ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ اولیاء اللہ لا یموتون ولکن ینتقلون من دار الی دار

اللہ تعالیٰ سے متعلق اچھا گمان رکھنا چاہئے

الحدیث الشریف : عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ اللهُ تَعَالَى: أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي الخ

تشریح: حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اپنے رب کے بارے جس قسم کا گمان کرے گا۔ اللہ تعالیٰ اسکے ساتھ ویسا ہی معاملہ کرے گا۔ یعنی مغفرت مانگ کر مغفرت کا گمان کرے گا تو مغفرت پائے گا اور قبول توبہ کا گمان کرے تو توبہ قبول کرے گا اور جس قسم کی دعا کر کے قبول کی امید کرے تو قبول کرے گا۔ اگر کسی غیر شرعی طریقہ سے دوا کر کے اللہ تعالیٰ سے شفا کی امید رکھے تو شفا ہو گی۔ باقی اس کے اختیار کرنے سے گناہ ہونا مستقل بات ہے۔

ذَكَرْتُهُ فِي مَلَإٍ خير مِنْهُم: اس سے ظاہراً معلوم ہوتا ہے کہ فرشتے افضل ہیں انسان سے حالانکہ اہل السنۃ والجماعۃ اس کے قائل نہیں تو اسکے مختلف جواب دیئے گئے۔ علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں کہ ملاء سے صرف جماعت فرشتہ مراد نہیں بلکہ اس سے مقربین فرشتے اور بزرگوں کی ارواح مراد ہیں یا تو یہاں کی افضلیت ایک حیثیت سے ہے وہ تقدس اور قرب خداوندی کے اعتبار سے ہے اور انسان کی افضلیت دوسری حیثیت سے ہے کہ آدمی بہت سے موانع وعوارض ونفسانی خواہشات کے باوجود اللہ کی عبادت کرتا ہے اور زیادہ ثواب واجر حاصل کرتا ہے اس اعتبار سے وہ فرشتوں سے افضل ہے۔

كِتَابُ أَسْمَاءِ اللهِ تَعَالَى (اسمائے حسنیٰ کا بیان)

اللہ تعالیٰ کے ۹۹ نام یاد کرنے کی فضیلت

الحدیث الشریف :عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ للهِ تَعَالَى تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا، مِائَةً إِلَّا وَاحِدًا، مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ، وَفِي رِوَايَةٍ وَهُوَ وِتْرٌ يُحِبُّ الْوِتْرَ

تشریح: سب سے پہلے جاننا چاہئے کہ اسمائے خداوندی توفیقی ہیں کہ شارع کی طرف سے جن پر اللہ کے نام کا اطلاق ہوا ہے۔ اسی پر اللہ کے نام کا اطلاق کیا جا سکتا ہے۔ صرف معنٰی کا لحاظ کر کے عقلاً و قیاساً اطلاق نہیں کیا جا سکتا ہے۔ حتیٰ کہ ایک نام کے مرادف نام کا بھی اطلاق جائز نہیں ہے جیسا کہ اللہ پر عالم کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ لیکن عاقل کا اطلاق نہیں کیا جائے گا۔ شافی کا اطلاق ہو گا لیکن طبیب کا اطلاق نہیں ہو گا۔ نور کا اطلاق ہو گا، ضوء کا اطلاق نہیں ہو گا۔ وغیرھا۔

پھر حدیثِ مذکور میں جو ننانوے نام کہا گیا اس سے حصر مراد نہیں ہے کیونکہ ان کے علاوہ اور بہت سے اسماء ہیں جیسے رب۔ مولیٰ، فاطر، وغیرھا۔ بلکہ اس سے مراد ایسے اسماء ہیں جو لفظاً و معنیً مشہور ہیں یا اس سے مراد یہ ہے کہ جو اللہ کے ان ننانوے اسماء کا احصاء کرے گا وہ جنت میں داخل ہو گا۔ اس سے اور زیادہ نہ ہونا لازم نہیں آتا ہے۔ نیز یہ سب صفاتی نام ہیں اور اللہ کی صفت غیر متناہی ہے۔ لہٰذا نام بھی غیر متناہی ہوں گے لیکن صفت کے اعتبار سے از خود اطلاق نہیں کر سکتے۔ جب تک شریعت کی طرف سے اجازت نہ ہو کماذکرنا۔ پھر احصاء کے بارے میں اختلاف ہوا کہ اس سے کیا مراد ہے تو علامہ خطابیؒ نے کہا کہ اس سے مراد اچھی طرح اخلاص کے ساتھ پوری طرح شمار کرنا ہے بعض نے کہا کہ اس سے مراد ان اسما کے مقتضیٰ کے مطابق اعتماد کرنا اور بعض نے کہا کہ ان کے مطابق عمل کرنا اور بعض نے کہا احصاء کے معنیٰ یاد کر کے ورد کرنا۔

اللہ تعالیٰ کے ہاں اسم اعظم

الحدیث الشریف: عَنْ بُرَيْدَةَ: أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَمِعَ رَجُلًا ... دَعَا اللّٰهَ بِاسْمِهِ الْأَعْظَمِ الَّذِي الخ

تشریح: بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ کوئی خاص نام اسم اعظم نہیں ہے بلکہ اسمائے حسنیٰ میں سے جس نام کو بھی خلوص و محبت ونیت اور حسن اعتقاد کے ساتھ بلالیا جائے وہی اسم اعظم ہے۔ لیکن جمہور کے نزدیک کوئی خاص نام اسم اعظم ہے جسکا واسطہ لے کر دعا کرنے سے قبول ہوتی ہے۔ جیسا کہ حدیث مذکور میں ہے پھر اسکی تعیین میں اختلاف ہے تو بعض کہتے ہیں کہ معین تو ہے لیکن وہ اللہ کے علم میں ہے لم یطلع علیہ احد کلیلۃ القدر اور بعض کہتے ہیں کہ بندوں کو اسکا علم دیا گیا ہے پھر اختلاف ہوا کہ وہ کونسا اسم ہے کوئی کہتے ہیں کہ وہ اللہ، الرحمن، الرحیم ہے اور کسی نے کہا کہ الرحمن الرحیم الحیّ القیوم ہے اور بعض صرف الحیّ القیوم کو کہتے ہیں اور بعض کے نزدیک الحنان، المنان، بدیع السمٰوات والارض ذوالجلال والاکرام ہے اور بعض کے نزدیک اسم اعظم اللہ کے تمام اسماء حسنیٰ میں مخفی ہے اور بہت سے اقوال ہیں اور ہر ایک کی تائید میں احادیث موجود ہیں۔

کتاب المناسک (افعال حج کا بیان)

لفظ مناسک کی تحقیق: مناسک جمع ہے منسک کی بفتح السین وبکسر ہا اور یہ نسک سے مصدر میمی ہے اور نسک ینسک کے اصل معنی عبادت کرنا۔ پھر حج کے تمام افعال کو مناسک کہا جاتا ہے اور منسک کا اطلاق ظرف زمان ومکان پر بھی ہوتا ہے اور اسی اعتبار سے منسک مذبح بمعنی جائے ذبح کو بھی کہا جاتا ہے اور اسی سے نسیکہ کہا جاتا ہے جس کے معنیٰ ذبیحہ کے ہیں اور لفظ حج بکسر الحاء وفتحہا جس کے معنیٰ قصد وارادہ کے ہیں اور بعض کے نزدیک بالفتح مصدر ہے اور بالکسر اسم ہے اور علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ بالکسر مصدر ہے اور اسم پر اس کا اطلاق ہوتا ہے اور شرع میں حج کہا جاتا ہے: القصد الی زیارۃ بیت اللہ الحرام علی وجہ التعظیم بافعال مخصوصۃ فی زمان مخصوص

اور اس کا سبب بیت اللہ ہے۔ اس لئے عمر میں ایک ہی مرتبہ فرض ہے لعدم تکرار السبب۔

حج کب فرض ہوا: حج کے وقت فرضیت کے بارے میں کچھ اختلاف ہے۔ بعض نے کہا قبل الہجرت فرض ہوا۔ لیکن صحیح قول کے مطابق بعد ہجرت فرض ہوا۔ پھر سن میں اختلاف ہوا کوئی کہتے ہیں ۵ھ میں اور کوئی ۷ھ کوئی ۹ھ کے قائل ہیں صاحب معارف القرآن نے ابن کثیر سے نقل کیا کہ بقول جمہور حج کی فرضیت سن ۳ھ غزوہ احد کے سال آل عمران کی آیت وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ سے ہوئی۔ سب سے صحیح قول یہ ہے کہ ۶ھ کے آخر میں فرض ہوا۔ کیونکہ وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ اسی سن میں نازل ہوئی، لیکن چونکہ اس وقت فتح مکہ نہیں ہوا تھا۔ اسلئے آپ ﷺ نہ جاسکے اور نہ کسی کو بھیج سکے۔ پھر جب فتح مکہ ہو گیا ۸ھ میں تو عتاب بن اسید لوگوں کو لے کر حج کو گئے اور ۹ھ میں حضرت صدیق اکبرؓ کو آپ ﷺ نے بہت سے لوگوں کے ساتھ بھیجا کہ عام اعلان کردیں کہ آئندہ سال سے کوئی مشرک بیت اللہ کی زیارت کیلئے نہیں آسکتا اور خود نبی کریم ﷺ اسلئے تشریف نہیں لے گئے کہ اس وقت صحیح وقت پر حج نہیں ہو رہا تھا کیونکہ ایام جاہلیت میں لوگوں نے نسئی کے بناپر تاریخ کو بگاڑ رکھا تھا۔ پھر زمانہ گھوم کر آیا تو ہر مہینہ اپنی اپنی جگہ پر آگیا تھا اور ۱۰ھ میں حج اپنے ٹھیک وقت پر ہو رہا تھا اور آپ ﷺ نے اعلان کیا إِنَّ الزَّمَانَ قَدِ اسْتَدَارَ كَهَيْئَتِهِ يَوْمَ خَلَقَ اللّٰهُ تَعَالَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ اور آپ ﷺ اسی سال اکثر

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو لے کر روانہ ہوئے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تاخیر سے اور ایک مسئلہ مستنبط ہوا کہ حج علی الفور فرض نہیں ہے بلکہ علی التراخی فرض ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حج کی تعداد کے بارے میں مختلف روایات ہیں بعض روایات میں ہے کہ ہجرت کے بعد تو ایک ہی حج کیا اور قبل الہجرت دو حج کئے اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ قبل الہجرت حج کے عدد معلوم نہیں۔

کفار و مشرکین جب ہر سال حج کرتے تھے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم بھی ضرور ہر سال کرتے ہوں گے اور قبل النبوت تو بیشمار حج کئے جن کی تعداد کہیں موجود نہیں۔

حج علی الفور واجب ہے؟ پھر اس میں اختلاف ہوا کہ حج علی الفور واجب ہے یا علی التراخی تو امام مالکؒ واحمدؒ کے نزدیک واجب علی الفور ہے اور یہی ہمارے قاضی ابو یوسفؒ کا مذہب ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک واجب علی التراخی ہے اور یہ ہمارے امام محمدؒ کا قول ہے۔ لیکن شرط یہ ہے کہ قبل الموت تک فوت نہ ہوا گر بغیر حج کئے مر جائے تو گنہگار ہوگا اور امام ابو حنیفہؒ سے دونوں روایتیں ہیں لیکن واجب علی الفور کی روایت زیادہ صحیح ہے کما قال الکرخی وصاحب المحیط۔

فریق اول دلیل پیش کرتے ہیں کہ حج تمام عمر کا وظیفہ ہے تو پوری زندگی حج کیلئے ظرف ہے جیسا نماز کیلئے پورا وقت ظرف ہے جس وقت چاہے پڑھے آخری وقت میں پڑھنے سے عاصی نہیں ہوگا۔ اسی طرح حج کو آخری عمر تک مؤخر کرنے سے گنہگار نہیں ہوگا۔ فریق ثانی دلیل پیش کرتے ہیں اس طور سے کہ حج ایک خاص وقت کے ساتھ مختص ہے اور ایک سال کے اندر موت غیر نادر ہے اور بہت قوی امکان ہے کہ آئندہ سال زندہ نہ رہے اسلئے احتیاطاً فرض ہوتے ہی کر لینا ضروری ہے محمدؒ وغیرہ کا وقت صلوۃ پر قیاس کرنا درست نہیں کیونکہ نماز کا وقت قصیر ہے اس میں مر جانا نادر ہے لہٰذا تاخیر کرنا جائز ہے ذکرہ العینی۔

افضل اعمال

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ: سُئِلَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيُّ الْعَمَلِ أَفْضَلُ؟... حَجٌّ مبرورٌ

تشریح: ظاہری معنی یہ ہیں کہ مقبول حج ہے اب مقبول حج کونسا ہے اسکے بارے میں متعدد اقوال ہیں۔ (۱) بعض کہتے ہیں: ھو الذی لا یخالطہ اثم ولا سمعۃ ولا ریاء (وہ حج جس میں گناہ اور ریاکاری، شہرت کا ارتکات نہ ہو) (۲) اور نور الدین ھیثمیؒ نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے ایک روایت نکالی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس میں اطعام الطعام اور طیب الکلام ہو وہ حج مبرور ہے اور بعض روایات میں افشاء السلام کی زیادت بھی ہے۔ (۳) ابن العربیؒ فرماتے ہیں کہ جسکے بعد کوئی معصیت نہ ہو وہ حج مبرور ہے۔ (۴) بعض نے کہا کہ حج مبرور وہ ہے کہ حج کے بعد اس کے اخلاقی، عملی، دینی حالات پہلے سے اچھے ہو جائیں۔ (۵) علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں کہ علامۃ کون الحج مقبولا الا تیان بجمیع ارکانہ وواجباتہ وسننہ وادابہ مع اخلاص النیۃ واجتناب ماھی عنہ (۶) حسن بصریؒ فرماتے ہیں ان یرجع زاھدا فی الدنیا راغبا فی الاخرۃ۔

نابالغ بچہ کو بھی حج کا ثواب ملتاہے

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ... فَرَفَعَتْ إِلَيْهِ امْرَأَةٌ صَبِيًّا فَقَالَتْ: أَلِهٰذَا حَجٌّ؟ قَالَ نَعَمْ وَلَكِ أَجْرٌ

تشریح: نابالغ بچہ کے حج کی صحت کے بارے میں کچھ اختلاف ہے تو علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ جمہور علماء اور امام شافعیؒ و مالکؒ واحمدؒ کے نزدیک نابالغ کا حج معتبر ہے اور اس کو ثواب بھی ملے گا مگر بالغ ہونے کے بعد اگر فرض ہو تو یہ حج کافی نہیں ہوگا۔ پھر حج فرض ادا کرنا ضروری ہوگا اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صبی کا حج معتبر نہیں۔ لیکن یہ قول صحیح نہیں ہے کیونکہ امام صاحبؒ کا

مسلک بھی جمہور کی مانند ہے البتہ ثواب اس کے والدین کو ملے گا۔ پھر صبی اگر عاقل ممیز ہو تو خود احرام باندھے اور محظورات احرام سے پرہیز کرالے۔ کما قال محمد اور حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ موید ہے جمہور کی اور ولک اجر موید ہے احناف کا کہ اجر والدین کو ملے گا اور یہ حج حجۃ الاسلام کیلئے کافی نہیں ہے اسکی دلیل یہ ہے کہ خود ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے طحاوی میں ایما غلام حج بہ اهله ثم بلغ فعلیه حجة اخری اور مستدرک حاکم میں روایت ہے انه علیه السلام قال ایما صبی حج عشر حجج ثم بلغ فعلیه حجة الاسلام۔

دوسرے کی طرف سے حج کرنے کا مسئلہ

الحدیث الشریف: وَعَنْهُ قَالَ: إِنَّ امْرَأَةً مِنْ خَثْعَمَ . . . فِي الْحَجِّ أَدْرَكَتْ أَبِي شَيْخًا كَبِيرًا، لَا يَثْبُتُ عَلَى الرَّاحِلَةِ الخ

تشریح: امام شافعیؒ اور اکثر مشائخ کے نزدیک جس پر ایسی حالت میں حج فرض ہو کہ خود کرنے پر قادر نہیں تب بھی اس پر حج واجب ہے اس کو چاہئے کہ دوسرے سے حج کرائے یا وصیت کر کے جائے اور یہی امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت ہے لیکن امام صاحبؒ کا صحیح قول یہ ہے کہ ایسے آدمی پر حج فرض نہیں ہوتا للذا دوسرے سے کرانا یا وصیت کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

امام شافعیؒ وغیرہ حدیث مذکور سے استدلال کرتے ہیں کہ عدم استطاعت کی حالت میں فرض ہونے کا ذکر ہے تب بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی طرف سے حج کرنے کا حکم دیا۔ امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی آیت مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا سے اسی طرح حدیث جبرائیل میں ہے: وتحج البیت ان استطعت الیہ سبیلا۔

تو استطاعت کو شرط قرار دیا گیا ہے فرضیت حج کیلئے لہذا عاجز بنفسہ پر حج فرض نہیں ہے۔

شوافع وغیرہ نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ میرے والد پر حالت استطاعت میں جو حج فرض ہوا تھا وہ انہوں نے نہیں کیا اور اب ایسی حالت ہو گئی کہ عاجز ہو گئے سواری پر بیٹھ نہیں سکتے کیا ان کی طرف سے اب میں ادا کر سکتی ہوں؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت دی۔ للذا قبل العجز فرض ہوا اس کا کرانا امام صاحبؒ کے نزدیک بھی ضروری ہے یا بعد العجز صاحب نصاب ہوا تو بطورِ نفل ادا کرنے کی اجازت چاہی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت دی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ نہیں فرمایا کہ ضرور ادا کرنا پڑے گا۔ للذا فرضیت ثابت نہیں ہوئی۔

مواقیت حج کا حکم

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: وَقَّتَ . . . لِمَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ الخ

تشریح: خواہ حج و عمرہ کا ارادہ ہو یا کسی غرض سے جائے۔ بغیر احرام میقات سے تجاوز کرنا آفاقی کیلئے مطلقاً ناجائز ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک یہی امام مالکؒ کا ایک قول ہے لیکن اہل ظواہر اور امام شافعیؒ کے نزدیک صرف حج اور عمرہ کے ارادہ سے داخل ہونے والوں کیلئے احرام ضروری ہے۔ اگر دوسری کسی غرض سے جائے تو احرام ضروری نہیں اور یہی امام مالک سے بھی ایک روایت ہے۔ شوافع نے حدیث مذکور سے دلیل پیش کی کہ اس میں لِمَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ کا ذکر ہے۔ تو معلوم ہوا کہ جس کا یہ ارادہ نہ ہو اس کا یہ حکم نہیں ہے۔ دوسری دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم فتح مکہ کے دن بغیر احرام کے حرم میں داخل ہوئے کیونکہ اس وقت حج و عمرہ کا ارادہ نہ تھا۔ بلکہ فتح مکہ کا ارادہ تھا۔ امام ابو حنیفہ دلیل پیش کرتے ہیں اسی ابن عباس رضی اللہ عنہ کی ایک دوسری حدیث سے جو مصنف ابن ابی شیبہؒ میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: لایجاوز احد المیقات الا محرما۔

دوسری بات یہ ہے کہ احرام کا اصل مقصد اس بقعہ مبارکہ کی تعظیم و تکریم ہے اور یہ ہر ایک کیلئے عام ہے خواہ حج و عمرہ کا ارادہ ہو یا دوسرا کوئی مقصد ہو۔ شوافع کی پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ انہوں نے مفہوم مخالف سے استدلال کیا اور یہ ویسے ہی دلیل نہیں بن سکتا چہ جائیکہ ہم منطوق سے استدلال کرتے ہیں۔ اس کے مقابلہ میں مفہوم مخالف بطریق اولی قابل استدلال نہیں ہو سکتا۔ دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ بغیر احرام اس وقت صرف آپ صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے خاص تھا یہ عام اوقات کے لئے نہیں تھا۔ چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم خود فرماتے ہیں لا یحل لاحد قبلی ولا یحل لاحد بعدی وانما حلت لی ساعۃ من نھار ثم عادت حراما الی یوم القیامۃ۔ لہٰذا اس سے عموم اوقات میں بغیر احرام دخول پر استدلال کرنا درست نہیں۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حج اور عمرہ کی تعداد

الحدیث الشریف : عَنْ أَنَسٍ قَالَ: اعْتَمَرَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَرْبَعَ عُمَرٍ كُلُّهُنَّ فِي ذِي الْقَعْدَةِ . . . الخ

تشریح: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عمرے کتنے تھے؟ اسکے بارے میں صحابہ کرام کے اقوال مختلف نظر آتے ہیں۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے چار عمرے کئے۔ اول ۶ھ میں صلح حدیبیہ کا عمرہ مگر کفار کے روک دینے کی وجہ سے واپس تشریف لے گئے تو اگرچہ عمرہ نہیں کیا لیکن نیت وارادہ کی وجہ سے اسکو بھی شمار کر لیا۔ دوسرا عمرۃ القضاء جو ۷ھ میں ماہِ ذیقعدہ میں کیا۔ تیسرا عمرہ جعرانہ جو ۸ھ میں مقام جعرانہ سے کیا۔ چوتھا ۱۰ھ میں حجۃ الوداع کے ساتھ اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں دو تین کا ذکر ہے۔ حضرت براء رضی اللہ عنہ کی روایت میں دو کا ذکر ہے۔ تو وجہ تطبیق یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ پر عمرہ جعرانہ مخفی تھا۔ کیونکہ وہ ایک سفر سے واپسی پر ہوا تھا۔ اسلئے ہر ایک پر ظاہر نہ ہوا۔ بنا بریں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے اس کا ذکر نہیں کیا اور حضرت براء رضی اللہ عنہ چونکہ ذیقعدہ والے عمرے کو بیان کر رہے ہیں اور حج کے ساتھ جو عمرہ کیا وہ چونکہ ذی الحجہ میں تھا اس کو شمار نہیں کیا اور صلح حدیبیہ والا عمرہ چونکہ نہیں کر سکے اس لئے اس کو بھی شمار نہیں کیا۔ لہٰذا ہر ایک اپنی جگہ صحیح ہے کوئی اختلاف نہیں۔ اور چونکہ حنین کی طرف آپ صلی اللہ علیہ وسلم شوال میں روانہ ہوئے تھے پھر مقام جعرانہ میں آکر ذیقعدہ کے اندر عمرہ کا احرام باندھا۔ تو روانگی کے اعتبار سے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے شوال میں عمرہ جعرانہ کا ذکر کیا اور احرام چونکہ ذیقعدہ میں ہوا اس اعتبار سے بقیہ حضرات نے ذیقعدہ کا ذکر کیا۔ لہٰذا کوئی تعارض نہیں ہے۔

حج وعمرہ ساتھ کرنے سے فقر، خانہ اور گناہ ختم ہوتے ہیں

الحدیث الشریف : عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَابِعُوا بَيْنَ الْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ الخ

تشریح: عمرے کے بارے میں اختلاف ہے کہ یہ سنت ہے یا واجب یا فرض؟ تو امام شافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک واجب ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے قول اس میں مختلف ہیں صاحب بدائع نے وجوب کے قول کو اختیار کیا اور علامہ ابن الہمامؒ نے سنت کے قول کو اختیار کیا۔ اور امام محمد کے قول سے یہی قول راجح معلوم ہوتا ہے اور صاحب در مختار نے بھی اسی کو صحیح قرار دیا ہے اور یہ مالکیہ کا مشہور قول ہے۔ امام شافعیؒ واحمدؒ نے آیت قرآنی وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ سے استدلال کیا کہ یہاں امر کا صیغہ ہے جو وجوب کو مستلزم ہے دوسری دلیل دار قطنی میں حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے اور کامل بن عدی میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے: انہ علیہ السلام قال الحج والعمرۃ فریضتان واجبتان۔

حنفیہ ومالکیہ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے سئل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن العمرۃ واجبۃ ھی قال لا وان تعمر افضل، رواہ الترمذی۔ اگرچہ اس میں ایک راوی حجاج بن ارطاۃ ہے جس کو دار قطنی نے ضعیف قرار دیا ہے۔ مگر امام ترمذیؒ اس حدیث کو صحیح حسن قرار دے رہے ہیں۔ اسی طرح ابن ہمامؒ نے کہا کہ حجاج کی حدیث حسن سے کمتر نہیں ہے اور اسی حدیث کو حضرت ابوہریرہ وابن عمر اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ بھی روایت کرتے ہیں (دار قطنی) نیز حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں: الحج فریضۃ والعمرۃ تطوع۔ رواہ ابن ابی شیبہ

ان تمام روایات سے ثابت ہوا کہ عمرہ واجب نہیں ہے بلکہ سنت ہے۔ شوافع نے جس آیت سے استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں پورے کرنے کا ذکر ہے۔ ابتداءً وجوب کا ذکر نہیں ہے یا اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر شروع کردو تو وہ لازم ہو جاتا ہے اتمام کرنا ضروری ہے اور دونوں حدیثوں کا جواب یہ ہے کہ پہلی موقوف علی ابن عباس ص ہے اور دوسری میں ابن لعیعہ جہم دیکھا جائے، راوی ضعیف ہے لہٰذا یہ قابل استدلال نہیں ہے۔

بَابُ الْإِحْرَامِ وَالتَّلْبِيَةِ (احرام باندھنے اور تکبیر کہنے کا بیان)

احرام باندھنے سے قبل خوشبو لگانے کا مسئلہ

الحدیث الشریف: عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهَا قَالَتْ: كُنْتُ أُطَيِّبُ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِإِحْرَامِهِ قَبْلَ أَنْ يُحْرِمَ الخ

تشریح: احرام سے پہلے اگر خوشبو لگائے تو امام مالکؒ و محمدؒ کے نزدیک احرام کے وقت اس کو اچھی طرح صاف کرے کہ اثر بالکل باقی نہ رہے۔ اگر اثر باقی رہ جائے تو یہ مکروہ ہوگا۔ یہی امام شافعیؒ سے ایک روایت ہے۔

امام ابو حنیفہؒ واحمدؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک اثر باقی رہنے میں کوئی حرج نہیں اور امام شافعی کا صحیح قول بھی یہی ہے۔ کما قال العینی

فریق اول نے یعلی بن امیہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے استدلال کیا کہ: أتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم رجل متضمخ بطیب فقال اما الطیب الذی بک فاغسلہ ثلاث مراۃ۔ متفق علیہ۔

فریق ثانی کی دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے بخاری و مسلم میں ہے کہ: کنت اطیب النبی صلی اللہ علیہ لاحرامہ قبل ان یحرم بطیب فیہ مسک کانی انظر الی وبیص الطیب فی مفارق النبی صلی اللہ علیہ وسلم وھو محرم

اس سے صاف ظاہر ہو رہا ہے کہ احرام کے بعد خوشبو کا اثر باقی رہا اور بہت سی حدیثیں ہیں جو بقاء اثر الطیب پر دلالت کرتی ہے دوسری بات یہ ہے کہ ممنوعات احرام تو بعد الاحرام خوشبو لگانا ہے خوشبو کا اثر باقی رہنا نہیں ہے، انہوں نے جو یعلیٰ کی حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہ خوشبو زعفرانی رنگ کی تھی جیسا کہ بعض روایات میں ہے جو مردوں کے لے جائز نہیں۔ اس لئے غسل کا حکم دیا یا یہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث سے منسوخ ہے۔

تلبید کے کلمات

الحدیث الشریف: عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عُمَرَ... رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُهِلُّ مُلَبِّدًا... لَا يَزِيدُ عَلَى هٰؤُلَاءِ الْكَلِمَاتِ

تشریح: تلبید کے معنٰی گوند جیسی چیز بال میں لپیٹ دینا تا کہ بال سر کے ساتھ چپک جائیں اور پراگندہ نہ ہوں اور گرد و غبار اندر نہ جائے۔ تو محرم کیلئے ایسا کرنا جائز ہے امام شافعیؒ کے نزدیک لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بحالت احرام جائز نہیں امام شافعیؒ

نے حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ سے استدلال کیا۔ امام اعظمؒ فرماتے ہیں کہ اس سے سر ڈھانکنا ہو جاتا ہے جو ناجائز ہے اور خوشبودار چیز سے ہو تو دودم دینا لازم ہے ورنہ ایک حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ کا جواب یہ ہے کہ اس سے مراد تلبید لغوی ہے کہ بالوں کو ایسا مجتمع کر کے رکھنا کہ متفرق نہ ہوں کوئی چیز لگا کر چپکانا مراد نہیں تاکہ عام کلیات کے منافی نہ ہو۔ پھر احرام کی حقیقت احناف کے نزدیک صرف نیت قلب نہیں بلکہ اس کے ساتھ قول ہونا چاہئے تلبیہ کی شکل میں یا فعل ہونا چاہئے سوق ہدی کی شکل میں قران و تمتع کی حالت میں اور تلبیہ کا صیغہ جو مسنون ہے وہ صرف اتنا کہ لبیک اللّٰھم لبیک لا شریک لک لبیک ان الحمد والنعمۃ لک والملک لا شریک لک۔

ان چاروں مقامات پر وقف کرنا مسنون ہے اور احناف کے نزدیک ہر ذکر سے ادا ہو جاتا ہے۔ جو مشعر للتعظیم ہو اگرچہ مذکورہ دعا مسنون ہے۔ پھر بحث ہوئی کہ مذکورہ کلمات سے زیادہ کرنا جائز ہے یا نہیں؟ تو امام شافعیؒ اور قاضی ابو یوسفؒ کے نزدیک زیادہ کرنا مکروہ ہے اور یہی امام مالکؒ سے ایک روایت ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ، احمدؒ، محمدؒ و مالکؒ کے نزدیک زیادہ کرنا جائز ہے اور امام شافعیؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے۔

فریق اول حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ سے دلیل پیش کرتے ہیں کہ لَا یَزِیدُ عَلٰی هٰؤُلَاءِ الْكَلِمَاتِ

امام ابو حنیفہؒ وغیرہ دلیل پیش کرتے ہیں ابوداؤد میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تلبیہ پڑھتے تھے اور لوگ زائد الفاظ کہتے تھے لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم کچھ نہیں فرماتے تھے اور مسلم میں خود ابن عمر رضی اللہ عنہ سے زائد کلمات سعدیک والخیر بیدیک وغیرہ ثابت ہیں۔ اسی طرح حضرت ابن مسعود، انس، ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے زیادہ کلمات ثابت ہیں انہوں نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے ان کلمات پر اکتفا ثابت ہوا زائد کی نفی نہیں ثابت ہوئی یعنی کم کی نفی ہے زائد کی نہیں۔

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عُمَرَ كَانَ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا أَدْخَلَ رِجْلَهُ فِي الْغَرْزِ، وَاسْتَوَتْ بِهِ نَاقَتُهُ قَائِمَةً، أَهَلَّ مِنْ مَسْجِدِ ذِي الْحُلَيْفَةِ

تشریح: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے موضع احرام و تلبیہ کے بارے روایات مختلف ہیں۔ چنانچہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ مقام بیداء میں احرام باندھا کما فی الترمذی اور ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ مسجد ذی الحلفیہ سے باندھا (کما فی مسلم) اور انس و ابن عباس ابن عمر رضی اللہ عنہ کی ایک روایت میں ہے کہ مسجد سے خارج ہونے کے بعد سواری پر سوار ہو کر احرام باندھا اور ابوداؤد و حاکم کی روایت ابن عباس رضی اللہ عنہ میں ہے کہ احرام کی دو رکعت پڑھ کر مصلیٰ ہی میں احرام باندھا۔ اب مختلف روایات کے پیش نظر فقہائے کرام فرماتے ہیں کہ سب صورتیں جائز ہیں اور افضلیت میں کچھ اختلاف ہے چنانچہ امام اوزاعیؒ و عطاءؒ کے نزدیک مقام بیداء سے احرام باندھنا افضل ہے کما فی روایت جابر رضی اللہ عنہ اور یہی امام شافعیؒ و بعض حجازیین کی رائے ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ، مالکؒ و احمدؒ کے نزدیک نماز کے بعد مصلیٰ ہی میں احرام باندھنا افضل ہے اور یہی امام شافعی کا ایک قول ہے (کما فی روایۃ ابن عباس رضی اللہ عنہ) اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت اس بارے میں زیادہ واضح ہے کیونکہ وہ ہر جگہ میں احرام کا ذکر کرتے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں وَايْمُ اللهِ لَقَدْ أَوْجَبَ فِي مُصَلَّاهُ وَأَوْجَبَ حِينَ اسْتَقَلَّتْ بِهِ نَاقَتُهُ وَأَهَلَّ حِينَ عَلَا عَلَى شَرَفِ الْبَيْدَاءِ

اس سے معلوم ہوا کہ آپ ﷺ نے سب سے پہلے احرام کا ایجاب کیا مصلیٰ میں اور یہ بھی معلوم ہوا کہ روایات کا اختلاف صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے سماع وعلم کے اختلاف کی بناء پر ہے جس نے جہاں سنا اسی کو بیان کیا۔ جیسا کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ یہ اختلاف اپنے اپنے سماع کے اعتبار سے ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ اس مسئلہ میں سب سے اعلم ہیں کہ وہ تینوں مقامات کے تلبیہ کا ذکر کر رہے ہیں اور وہ مثبت زیادہ ہیں لہٰذا یہی زیادہ اولیٰ ہوگا۔

دوسرے کی طرف سے حج کرنا

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَمِعَ . . . حُجَّ عَنْ نَفْسِكَ ثُمَّ حُجَّ عَنْ شُبْرُمَةَ

تشریح: اگر کسی نے حج نہیں کیا وہ دوسرے کی طرف سے حج کر سکتا ہے یا نہیں؟ تو امام شافعیؒ واوزاعیؒ واسحاقؒ کے نزدیک جائز نہیں۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ ومالکؒ کے نزدیک جائز ہے یہی امام احمدؒ کا ایک قول ہے البتہ احناف کے نزدیک خلاف اولیٰ ہے۔ فریق اول نے حدیث مذکور سے استدلال کیا کہ پہلے اپنے حج کرنے کا حکم دیا پھر دوسرے کا۔ فریق ثانی کی دلیل امْرَأَةٌ خَثْعَمَ کی حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے اسکو حجی عن ابیک فرمایا اور یہ نہیں پوچھا کہ تو نے اپنا حج کر لیا یا نہیں؟ معلوم ہوا مطلقاً حج عن الغیر جائز ہے۔ اسی طرح ابن عباس رضی اللہ عنہ کی دوسری روایت ہے صحیحین میں کہ ایک آدمی نے اپنی بہن کی طرف سے حج کرنے کے لئے عرض کیا تو آپ ﷺ نے دین کے ساتھ تشبیہ دے کر ادا کرنے کی اجازت دی اور یہ سوال نہیں کیا کہ تو نے اپنا حج کیا یا نہیں؟ اسی طرح ترمذی میں ہے کہ ابورزین عقیلی نے حضور ﷺ کی خدمت میں آکر فرمایا کہ إن أبي شيخ كبير لا يستطيع الحج ولا العمرة ولا الظعن قال: حج عن أبيك واعتمر

یہاں بھی اس کے اپنے حج کرنے کے بارے میں کوئی سوال نہیں تو معلوم ہوا کہ اپنا حج کرنے یا نہ کرے۔ دوسرے کی طرف سے حج کرنا جائز ہے۔ شوافع نے شبرمہ والی حدیث سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ امام طحاویؒ نے اس کو معلول کہا اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ اس کا رفع خطا ہے اور اگر صحیح مان لیں تو ہم کہتے ہیں کہ یہ حدیث خلاف اولیٰ پر محمول ہے اور ہماری احادیث نفس جواز بتا رہی ہیں۔ لہٰذا دونوں قسم کی حدیثوں میں تطبیق ہوگئی۔

آنحضرت ﷺ کا حج

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: تَمَتَّعَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ الخ

تشریح: حج کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) حج افراد (۲) حج تمتع (۳) حج قران۔ حج افراد کہا جاتا ہے کہ میقات سے صرف حج کا احرام باندھا جائے یا صرف عمرہ کا۔ حج تمتع کہا جاتا ہے کہ اشہر حج میں اولاً عمرہ کا احرام باندھے پھر اسی سال حج کا احرام باندھے یعنی دو احرام سے حج اور عمرہ کیا جائے۔ اشہر حج میں پھر اسکی دو قسمیں ہیں۔ پہلی یہ کہ ساتھ سوق ہدی نہ ہو اور دوسری قسم جس میں سوق ہدی ہو۔ پہلی قسم میں عمرے کے بعد حلال ہو جاتا ہے پھر دوبارہ حج کیلئے احرام باندھنا پڑتا ہے۔ بعض کے نزدیک حلال ہونا واجب ہے اور بعض کے نزدیک واجب نہیں اور دوسری قسم میں افعال عمرہ کے بعد متمتع حلال نہیں ہوتا ہے اور اسی احرام پر حج کرے گا اور حج قران کہا جاتا ہے کہ میقات سے حج اور عمرہ کا ایک ساتھ احرام باندھا جائے۔ اس میں سب کا اتفاق ہے کہ یہ سب صورتیں جائز ہیں۔ البتہ افضلیت میں اختلاف ہے۔

ائمہ کا اختلاف: چنانچہ امام شافعیؒ اور مالکؒ کے نزدیک سب سے افضل افراد پھر تمتع پھر قران اور امام احمدؒ کے نزدیک بغیر ھوق ہدی تمتع سب سے افضل ہے۔ پھر افراد پھر قران۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک سب سے افضل قران ہے پھر تمتع پھر افراد اور یہی سفیان ثوریؒ اور امام اسحاقؒ کا مذہب ہے اور ائمہ کے اختلاف کا منشا روایات کا اختلاف ہے کہ نبی کریم ﷺ نے کس قسم کا حج کیا تھا؟ تو بعض سے افراد معلوم ہوتا ہے اور بعض سے قران اور بعض سے تمتع۔ ان مختلف روایات کے بعد ائمہ اربعہ کی نظر اور ان کے مدارک میں اختلاف ہو گیا۔

دلائل: چنانچہ امام مالک و شافعی رحمہما اللہ یہ کہتے ہیں کہ آپ ﷺ مفرد تھے لہٰذا افراد افضل ہو گا اور دلیل میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث پیش کرتے ہیں: انه علیه السلام اهل بالحج مفرداً، رواه مسلم۔

اسی طرف حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ترمذی میں کہ: انه علیه السلام افرد بالحج

اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ متمتع تھے اس لئے تمتع افضل ہو گا اور دلیل پیش کرتے ہیں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث سے کہ تمتع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وتمتعنا معه، رواه مسلم۔

دوسری دلیل حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ تَمَتَّعَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ رواہ البخاری و مسلم لیکن امام احمد سے صحیح روایت یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ قارن تھے۔ لیکن آپ ﷺ نے تمتع بغیر سوق ہدی کرنے کی تمنا کی تھی اور نہ کرنے کا عذر پیش کیا۔ چنانچہ بخاری و مسلم کی روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: استقبلت من امری ما استدبرته لما سقت الهدی ولاهللت

لہٰذا یہ تمتع افضل ہو گا اور امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ قارن تھے لہٰذا یہی افضل ہو گا اور اس کے لئے امام صاحبؒ کے پاس بہت سی روایتیں ہیں ان میں سے بعض یہ ہیں کہ پہلے حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث ترمذی میں کہ حجة بعد ما هاجر معها عمرة

دوسری دلیل حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے بخاری میں جس میں یہ لفظ ہیں ثم اهل بحجة وعمرة

تیسری دلیل اسی انس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے نسائی میں انه قال سمعت اذنای انه صلی الله علیه وسلم یلبی بحجة وعمرة۔

چوتھی دلیل بخاری شریف میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ جب مدینہ منورہ سے حجۃ الوداع کے لئے چلے اور وادی العقیق میں پہنچے تو اللہ کی طرف سے حضرت جبرائیل امین علیہ السلام تشریف لائے اور فرمایا صل فی هذا الوادی المبارک وقل عمرة فی حجة

تو گویا وحی الٰہی کے ذریعہ سے آپ ﷺ کو قران کی تلقین کی گئی آپ ﷺ تو اس کے خلاف نہیں کر سکتے تھے لہٰذا ضرور آپ ﷺ قارن ہوں گے علاوہ ازیں حافظ زیلعیؒ نے نصب الرایہ میں تقریباً بائیس صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے روایت نقل کی ہے کہ آپ ﷺ قارن تھے بنابریں یہی صورت افضل ہو گی۔ نیز قران میں مشقت زیادہ ہے اور شریعت کا اصول ہے۔

اجرکم علی حسب نصبکم اس بناء پر بھی قرآن افضل ہونا چاہئے۔

جواب: امام احمدؒ نے تمتع والی حدیثوں سے جو استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں تمتع سے لغوی معنی مراد ہیں کہ عمرہ

کے ساتھ حج کو ملا کر ایک ہی احرام سے کر کے فائدہ حاصل کیا۔ (کما قال الطیبی)۔ شیخ ابن ہمامؒ نے یہ جواب دیا کہ قرآن مجید اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی اصطلاح میں لفظ تمتع قران کو بھی شامل ہے اور یہی مراد لینا اولی ہے۔ تاکہ قران والی روایات کے ساتھ تعارض نہ ہو اور حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے تمتع بغیر سوق ہدی کی جو تمنا کی تھی جس سے امام احمدؒ نے اس کی افضلیت پر استدلال کیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ایام جاہلیت کا عقیدہ تھا کہ ایک ہی سفر میں دو احرام سے درمیان میں حلال ہو کر حج و عمرہ کرنا جائز نہیں۔ اس عقیدہ کو باطل کرنے کے لئے تمنا کی تھی اس سے اس کی افضلیت پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔

امام شافعیؒ و مالکؒ نے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی افراد والی احادیث سے جو استدلال کیا ان کے بہت سے جوابات دیئے گئے۔ (۱) وہاں افراد کے معنی ایک ہی احرام سے حج و عمرہ ادا کرنا ہے جس کو قران کہا جاتا ہے۔ (کما قال الشاہ انور)۔ (۲) کہ افراد بالحج کے معنی یہ ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حج افراد کو مشروع قرار دیا یہ مراد نہیں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مفرد تھے۔ (۳) افرد بالحج کے معنی یہ ہیں کہ حج کی فرضیت کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے صرف ایک حج کیا بخلاف عمرہ کے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے چار مرتبہ کیا۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا قارن ہونا بہت سی روایات سے ثابت ہو گیا تو افراد والی روایت کا جواب دینا ضروری نہیں ہے اسلئے کہ قران کے رواۃ مثبت زیادت ہیں۔ داؤد کے رواۃ نافی ہیں اور مثبت کی روایت نافی کے مقابلہ میں راجح ہوتی ہیں۔

بَابُ قِصَّةِ حَجَّةِ الْوَدَاعِ (حجۃ الوداع کے واقعہ کا بیان)

واقعہ حجۃ الوداع

الحدیث الشریف: عَنْ جَابِرٌ لَسْنَا نَنْوِی إِلاَّ الْحَجَّ

تشریح: اس عبارت کی توجیہ میں مختلف اقوال نقل کئے گئے ہیں بعض حضرات نے کہا کہ خروج کا اصل مقصد حج تھا اور جنہوں نے عمرہ کیا یہ حج کے تابع تھا لہٰذا جن روایات میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا وغیرہ کے معتمر ہونے کا ذکر ہے ان سے تعارض نہیں ہو گا اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اہل جاہلیت حج کے مہینوں میں عمرے کو ناجائز قرار دیتے تھے اسی اعتقاد کے طور پر یہاں فرما رہے ہیں۔ حضرت علامہ شبیر احمد عثمانیؒ فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اکثر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے صرف حج کا احرام باندھا تھا۔ اس لئے یہ فرما رہے ہیں کہ ہم اس کے علاوہ اور کوئی چیز نہیں جانتے تھے ہمیں یہ معلوم نہ تھا کہ اشہر الحج میں حج کے احرام و تلبیہ کے بعد حج کو فسخ کر کے عمرہ بنا لیا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ جب ہم مکہ مکرمہ میں داخل ہوئے تو حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فسخ الحج الی العمرۃ کا حکم دیا تو ہمیں معلوم ہوا کہ جس کو ہم حج سمجھ رہے تھے اب وہ حج باقی نہیں رہا۔ بلکہ عمرہ ہو گیا۔

فَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ: طواف کی یہ دونوں رکعتوں کے بارے میں اختلاف ہوا کہ آیا یہ سنت ہیں یا واجب؟ تو امام شافعیؒ و مالکؒ و احمدؒ کے نزدیک یہ سنت ہیں اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک واجب ہیں اور یہی امام مالکؒ کا ایک قول ہے۔ امام شافعیؒ وغیرہ نے اس اعرابی کی حدیث سے استدلال کیا جس میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہ فرمایا تھا کہ لا الا ان تطوع کہ نماز پنجگانہ کے علاوہ سب نمازوں کو تطوع قرار دیا لہٰذا طواف کی دونوں رکعتیں بھی تطوع میں شامل ہوں گی۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر یہ واجب ہوتیں تو ان

کے چھوڑنے سے دم لازم آتا جیسا کہ دوسرے واجبات ترک کرنے سے آتا ہے۔ جب دم لازم نہیں آتا تو معلوم ہوا واجب نہیں امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت جابرؓ کی حدیث سے جس میں یہ مذکور ہے کہ آپ ﷺ نے ان دو رکعتوں کو پڑھنے کے بعد یہ آیت تلاوت فرمائی: وَاتَّخِذُوْا مِنْ مَّقَامِ اِبْرٰهٖمَ مُصَلًّى تو یہاں امر کا صیغہ آیا ہے جو وجوب کا تقاضا کرتا ہے لہٰذا یہ واجب ہوں گی۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ بعض روایات میں حضور ﷺ کا ارشاد مذکور ہے: ولیصلی الطائف لکل اسبوع رکعتین یہ امر بھی وجوب کے لئے ہے۔

شوافع نے حدیث اعرابی سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں فرائض اعتقادی کی نفی ہے اور رکعتان طواف کو ہم تو فرض نہیں کہتے۔ دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ دم ایسا واجب ترک کرنے سے واجب ہوتا ہے جو بالکل فوت ہو جائے اور ان دو رکعتوں کا فوت ہونا موت کے قبل تک متحقق نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس میں اختیار ہے جس وقت جس مکان میں چاہے پڑھ لے اس لئے فی الحال دم واجب نہیں ہوتا ہے۔

فَبَدَأَ بِالصَّفَا: قرآن کریم میں ہے اِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ آیت میں اگرچہ واؤ مطلق جمع کیلئے آیا ہے جسکا تقاضا یہ ہے کہ جس سے بھی شروع کیا جائے سعی ادا ہو جائے گی۔ لیکن امر شرعی میں ترتیب ذکری کا بھی اعتبار ہوتا ہے۔ اور نسائی شریف کی روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے امر فرمایا: اَبْدَأُ بِمَا بَدَأَ اللّٰهُ

اسی لئے تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ صفا سے شروع کرنا ضروری و شرط ہے۔ (کما قال النووی والعینی)۔ پھر سعی بین الصفا والمروہ کی شرعی حیثیت کے بارے میں اختلاف ہوا۔ تو امام شافعیؒ کے نزدیک یہ رکن ہے۔ یہی امام مالکؒ و احمدؒ کی صحیح روایت ہے۔ لہٰذا اس کے ترک کرنے سے حج ادا نہیں ہوگا اور امام اعظمؒ کے نزدیک یہ واجب ہے یہی سفیان ثوریؒ کا قول ہے اور امام مالکؒ سے ایک روایت ہے۔ امام شافعیؒ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابن عمر و عائشہؓ کی حدیث سے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: اسعوا فان اللہ کتب علیکم السعی، رواہ احمد

امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی آیت سے: فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ اَنْ يَّطَّوَّفَ بِهِمَا تو ظاہری آیت سے صرف اباحت معلوم ہوتی ہے۔

لیکن دلیلِ اجماع سے اباحت کو چھوڑ کر واجب قرار دیا دوسری بات یہ ہے کہ فرضیت کیلئے دلیل قطعی کی ضرورت ہوتی ہے اور سعی کے بارے میں کوئی قطعی دلیل نہیں ہے۔ لہٰذا یہ فرض نہیں ہو سکتا انہوں نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ اولاً تو متکلم فیہ حدیث ہے پھر یہ خبرِ واحد ہے جس سے فرضیت ثابت کرنا مشکل ہے۔

دَخَلَتِ الْعُمْرَةُ فِي الْحَجِّ مَرَّتَيْنِ: چونکہ ایام جاہلیت میں یہ باطل عقیدہ تھا کہ اشہر حج میں عمرہ کرنا جائز نہیں۔ بلکہ افجر الفجور میں سے ہے اس کو باطل کرنے کے لئے آپ ﷺ نے یہ فرمایا اور حج کو فسخ کرا کر عمرہ کرنے کا حکم دیا اب اس میں بحث ہوئی کہ فسخ الحج الی العمرۃ صرف اسی سال کے ساتھ خاص تھا یا ہمیشہ کیلئے جائز ہے؟ تو امام احمدؒ و اہل ظواہر کے نزدیک ہمیشہ کے لئے جائز ہے۔ لہٰذا جو حج کا احرام باندھ کر جائے تو اگر وہ چاہے تو اس احرام کو بدل کر عمرہ کا کر سکتا ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ شافعیؒ و مالکؒ کے نزدیک فسخ الحج الی العمرۃ صرف حجۃ الوداع کے سال کے ساتھ خاص تھا۔ ہمیشہ کے لئے نہیں تھا۔ لہٰذا اب کوئی ایسا

نہیں کر سکتا ہے۔ یہی جمہور سلف و خلف کی رائے ہے۔ امام احمدؒ و اہل ظواہر دلیل پیش کرتے ہیں۔ حدیثِ مذکور سے کہ سراقہ ابن مالک کے جواب میں آپ ﷺ نے فرمایا لا بَلْ لِأَبَدِ أَبَدٍ (رواہ مسلم)

امام ابو حنیفہؒ مالکؒ و شافعیؒ کی دلیل حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: کانت المتعة ای الفسخ فی الحج لاصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم خاصة

ایسی ہی حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ سے دوسری روایت ہے: انه قال لم یکن لاحد بعدنا ان یصیر حجته عمرة انها کانت رخصة لنا اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم، رواہ ابوداؤد والنسائی۔

دوسری دلیل ابوداؤد میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: انه سئل عن متعة الحج فقال کانت لنا لیست لکم۔

تیسری دلیل حارث بن ھلال کی حدیث ہے: قلت یا رسول اللہ أرأیت فسخ الحج الی العمرة لنا خاصة أم للناس عامة فقال بل لنا خاصة۔

ان روایات سے صاف معلوم ہوا کہ فسخ الحج الی العمرۃ صرف حجۃ الوداع کے سال جو صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم حاضر تھے ان کے ساتھ خاص تھا اور اہل جاہلیت کے اس فاسد عقیدہ کہ اشہر الحج میں عمرہ افجر الفجور ہے کو باطل کرنے کیلئے تھا آنے والے لوگوں کے لئے یہ حکم نہیں تھا۔ امام احمدؒ وغیرہ نے سراقہ کی حدیث سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں اشہر الحج میں عمرہ کرنا قیامت تک کیلئے جائز کرنا مقصد تھا اور اس سے جاہلیت کے اس فاسد عقیدہ کو باطل کرنا مقصود تھا کہ وہ لوگ اشہر حج میں عمرہ کرنے والوں کو بڑا گنہگار سمجھتے تھے۔ اس سے فسخ الحج الی العمرہ مراد نہیں ہے۔ چنانچہ خود سراقہ بن مالک کی روایت میں صراحۃً موجود ہے کہ سوال صرف عمرہ کے متعلق ہے فسخ الحج کے متعلق نہیں تھا جیسا کہ کتاب الآثار لمحمد میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ: سئل سرقة بن مالک یا رسول اللہ اخبرنا عن عمرتنا هذه العامنا هذا ام للابد فقال للابد۔

تو یہاں فسخ حج کا ذکر ہی نہیں۔ بنا بریں اس سے فسخ الحج الی العمرہ پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہوگا۔

حَتَّى أَتَى الْمُزْدَلِفَةَ فَصَلَّى بِهَا الْمَغْرِبَ وَالْعَشَاءَ بِأَذَانٍ وَاحِدٍ: حج میں دو مقامات پر جمع بین الصلوٰتین حقیقۃً کیا جاتا ہے اور یہ مناسکِ حج میں سے ہے اور اسکا مقصد یہ ہے تاکہ وقوف وغیرہ کیلئے وقت مل جائے اور یہ بتلانا ہے کہ اس دن وقوف وغیرہ نماز سے بھی افضل ہے۔ پہلا جمع عرفہ میں ظہر و عصر کے درمیان جمع تقدیم ہوتا ہے کہ عصر کو ظہر کے وقت پڑھا جائے اور یہی اس کا وقت ہے عصر کے وقت پڑھنے میں عصر صحیح نہیں ہوگی۔ دوسرا جمع مزدلفہ میں مغرب اور عشاء کے درمیان جمع تاخیر ہوگا کہ مغرب کو عشاء کے وقت پڑھا جائے۔ پھر ان میں ہر جمع کیلئے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کچھ شرائط ہیں۔ چنانچہ جمع عصرین کیلئے تین شرائط ہیں۔ (۱) الاحرام (۲) کونہ فی العرفات (۳) الامام اور جمع عشائین کیلئے دو شرطیں ہیں۔ (۱) الاحرام (۲) کونہ فی المزدلفہ اور اس میں امام کا ہونا شرط نہیں ہے۔ پھر عصرین کا جمع ایک اذان اور دو اقامت سے ہوگا بالاتفاق۔ اور عشائین کے جمع کے بارے میں اختلاف ہے۔ چنانچہ امام مالکؒ کے نزدیک دو اذان اور دو اقامت سے ہوگا اور امام شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک ایک اذان اور دو اقامت سے ہوگا اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک اذان اور ایک اقامت سے ہوگا۔

امام مالکؒ استدلال پیش کرتے ہیں حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے فعل سے جو بخاری اور مسند احمد میں موجود ہے: فلما اتی جمعاً اذن

واقام فصلی المغرب ثلاثا ثم تعشی ثم اذن واقام فصلی العشاء رکعتین۔
امام شافعیؒ واحمدؒ استدلال کرتے ہیں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث سے کہ فصلی المغرب والعشاء باذانٍ واحدٍ واقامتین، رواہ مسلم

احناف کی دلیل: اشعث ابن ابی الشعثاء رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے اقبلت مع ابن عمر من عرفات الی المزدلفة فامر انسانا فاذن واقام فصلی بنا المغرب ثم التفت الینا فقال الصلوة فصلی بنا العشاء رکعتین فقیل له فی ذلک فقال: صلیت مع النبی صلی اللہ علیه وسلم ھٰکذا. رواہ ابوداؤد۔

دوسری دلیل صحیح مسلم میں سعید بن جبیر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے: قال افضنا مع ابن عمر فلما بلغنا جمعاً صلی بنا المغرب ثلاثا والعشاء رکعتین باقامة واحدة فلما انصرف قال: ھٰکذا صلی بنا النبیﷺ صلی اللہ علیه وسلم فی ھٰذا المکان۔

تیسری دلیل طبرانی میں حضرت ابوایوب انصاری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے: انه علیه السلام جمع بین المغرب والعشاء باقامة واحدة۔

ان روایات سے صاف معلوم ہوا کہ جمع عشائین میں ایک اذان اور ایک اقامت ہوگی۔ نیز تفقہ کے اعتبار سے بھی جمع عرفات اور جمع مزدلفہ میں فرق ظاہر ہوتا ہے کہ عرفات میں عصر اپنے وقت سے مقدم ہوگی اس لئے اس میں مزید اعلان کی ضرورت ہے بنابریں دوسری اقامت دی جائے گی اور مزدلفہ میں عشاء کی نماز اپنے وقت پر ہوگی۔ اس لئے مزید اعلان کی ضرورت نہیں بنابریں دوسری اقامت نہیں دی جائے گی۔

امام مالکؒ نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے فعل سے جو استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ مرفوع احادیث کے مقابلہ میں فعلِ صحابی قابل حجت نہیں ہے۔ امام شافعیؒ واحمدؒ نے حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے جو استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ بعض صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم مغرب پڑھ کر بعض کاموں میں مصروف ہو گئے تھے جس کی وجہ سے مغرب اور عشاء کے درمیان کافی فصل ہو گیا تھا۔ اس لئے عشاء کے واسطے مستقل اقامت دی گئی اور یہ ہمارے نزدیک بھی صحیح ہے۔

ثم رکب القصوىٰ فرماها بسبع حصیات: رمی جمار راکباً افضل ہے یا ماشیاً؟ اس میں اختلاف ہے فتویٰ قاضی خان میں ہے کہ امام ابوحنیفہؒ ومحمدؒ کے نزدیک تمام رمی جمار راکباً افضل ہے۔ اسلئے کہ جابر رضی اللہ عنہ کی حدیثِ مذکور میں موجود ہے کہ آپ ﷺ نے راکباً رمی کی، اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک اس میں تفصیل ہے کہ جس رمی کے بعد رمی ہے وہاں ماشیاً افضل ہے۔ اس لئے کہ رمی کے درمیان دعا کرنا مستحب ہے اور دعا واقفاً علی الارض اقرب الی الاستجابة ہے۔ نیز عام لوگ اس وقت حالت مشی میں ہوتے ہیں اسلئے راکباً رمی کرنے میں لوگوں کو تکلیف پہنچنے کا اندیشہ ہے اسلئے ماشیاً افضل ہے اور جس رمی کے بعد اور کوئی رمی نہیں ہے یعنی آخری رمی ہے تو اس میں راکباً افضل ہے اسلئے کہ اس کے بعد دعا نہیں ہے۔ فوراً روانہ ہونا ہے اسلئے رکوب کی صورت میں روانگی میں آسانی ہوگی۔ نیز اس وقت سب لوگ حالت رکوب میں ہوتے ہیں کسی کو تکلیف نہیں ہوگی۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث جس میں حضور ﷺ کے رکوب کا ذکر ہے وہ دوسرے مقصد کے لئے تھا کہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کو مناسکِ حج دکھلا کر تعلیم دینا مقصود تھی اور وہ رکوب کی صورت میں آسان ہوگا متاخرین احناف نے امام ابویوسفؒ کے قول پر فتویٰ دیا ہے۔

فَصَلَّى بِمَكَّةَ الظُّهْرَ: یوم نحر میں حضور ﷺ نے ظہر کی نماز کہاں پڑھی؟ اس بارے میں روایت مختلف ہیں چنانچہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ منیٰ میں ظہر کی نماز پڑھی کما فی البخاری و مسلم اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مکہ میں ظہر کی نماز پڑھی تو اب اس تعارض کو دور کرنے کیلئے بعض حضرات نے ترجیح کی صورت اختیار کی۔ جیسا کہ علامہ ابن حزمؒ اور جمہور علماء نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث کو ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے راجح قرار دیا ہے اسلئے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا بھی اسکی تائید کرتی ہیں اور شوافع حضرات دونوں میں جمع کر لیتے ہیں کہ آپ ﷺ نے مکہ میں بحیثیت مفترض نماز پڑھائی اور پھر منیٰ میں دوسری دفعہ نماز پڑھائی لیکن وہ بحیثیت تنفل کے تھے اور شوافع کے نزدیک اقتداء المفترض خلف المتنفل جائز ہے۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ محدثین کرام نے جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث کو راجح قرار دے دیا تو پھر ان کا استدلال واضح نہیں ہے۔ پھر اگر ہم مان بھی لیں کہ آپ ﷺ نے دونوں جگہ نماز پڑھی تو ہم کہیں گے کہ مکہ میں نماز پڑھا کر آپ ﷺ منیٰ میں تشریف لائے اور دیکھا کہ یہاں جماعت سے نماز ہو رہی ہے تو آپ ﷺ بحیثیت مقتدی شامل ہو گئے لہٰذا اس سے اقتداء المفترض خلف المتنفل ثابت نہیں ہوئی کما قال شاہ انورؒ اور علامہ ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ اصل میں آپ ﷺ نے منیٰ میں ظہر کی نماز پڑھی اور مکہ میں ظہر کے وقت طواف کیا تھا اور اس کے بعد طواف کی دو رکعت پڑھیں اسی کو بعض حضرات نے ظہر کی نماز سمجھ لیا۔

تنعیم سے عمرہ کا ثبوت

الحدیث الشریف: عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا قَالَتْ: خَرَجْنَا . . . وَأَمَرَنِي أَنْ أَعْتَمِرَ مَكَانَ عُمْرَتِي مِنَ التَّنْعِيمِ الخ

تشریح: ”تنعیم“ ایک جگہ کا نام ہے۔ جو حرم سے دو یا تین میل کے فاصلہ پر ہے اور ”حِل“ کے تمام مکانوں میں یہی اقرب الی الحرم ہے۔ اہل مکہ کے عمرے کی میقات کے متعلق اختلاف ہے کہ وہ لوگ کہاں سے احرام باندھیں؟ تو بعض اہل ظواہر کے نزدیک اہل مکہ کے عمرہ کے میقات خاص کر کے مقام تنعیم ہے اور کسی جگہ سے احرام باندھنا کافی نہیں۔ لیکن جمہور ائمہ اربعہؒ کے نزدیک ان کیلئے حل کی ہر جگہ میقات ہے جہاں سے چاہیں احرام باندھیں وہ کافی ہے۔ اہل ظواہر حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی مذکورہ حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے انکو مقام تنعیم سے عمرے کا احرام باندھنے کا حکم دیا تو معلوم ہوا کہ یہی خاص ہے۔ جمہور ائمہ طحاوی شریف میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی دوسری حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس کے آخر میں یہ الفاظ ہیں فامر عبد الرحمٰن ابن ابی بکر فقال احل اختک فاخرجها من الحرم قالت ماذکر النبی صلی الله علیه وسلم الجعرانة ولا التنعیم فلاتهل بعمرة فکان اقربنا من الحرم التنعیم فاهللت بعمرة۔

تو اس سے صاف معلوم ہوا کہ احرام عمرہ کیلئے صرف حل کی طرف جانے کا حکم ہے کوئی خاص معین جگہ مراد نہیں۔ لیکن تنعیم چونکہ زیادہ قریب تھا اسلئے وہاں سے احرام باندھ کر آیا باقی حدیث میں چونکہ تنعیم کا ذکر ہے اسلئے وہاں سے احرام باندھنا ہے اس بیان سے اہل ظواہر کے استدلال کا جواب بھی واضح ہو گیا۔

وَأَمَّا الَّذِينَ جَمَعُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ فَإِنَّمَا طَافُوا طَوَافًا وَاحِدًا: **قارن کتنے طواف کرے؟** یہ ایک اختلافی مسئلہ ہے اور حج کے اہم مسائل میں سے ہے کہ قارن کیلئے عمرہ اور حج کیلئے ایک ہی طواف کافی ہے یا ہر ایک کیلئے الگ الگ طواف کرنا ضروری ہے؟

ائمہ کا اختلاف: تو امام شافعیؒ، مالکؒ اور احمدؒ کے نزدیک ایک ہی طواف کافی ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دو طواف کرنا

ضروری ہے اور یہ سفیان ثوریؒ کا مذہب ہے اور سعی بین الصفا والمروہ چونکہ طواف کے تابع ہے اسلئے وہاں بھی یہی اختلاف ہے۔

دلائل: امام شافعیؒ وغیرہ نے حضرت جابرؓ کی حدیث سے استدلال کیا کہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم طاف لھما طوافاً واحداً، رواہ الترمذی۔ دوسری حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے مسلم شریف میں جو اوپر گزر گئی۔

تیسری دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے مسلم شریف میں کہ لم یطف النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولا اصحابہ الا طوافاً واحداً بین الصفا والمروۃ

اس کے علاوہ اور بہت سی احادیث پیش کرتے ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ بہت سی احادیث سے استدلال پیش کرتے ہیں۔ ان میں سے چند احادیث یہ ہیں۔ پہلی حدیث حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے طحاوی شریف میں: انہ جمع بین الحج والعمرۃ وطاف لھما طوافین وسعی سعیین ثم قال ھکذا رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم

دوسری دلیل نسائی شریف میں ابراہیم بن محمد بن حنفیہؒ سے مروی ہے: قال طفت مع ابی وقد جمع بین الحج والعمرۃ فطاف لھما طوافین وسعی سعیین۔ وقال حدثنی ان علیاً فعل ذٰلک وحدثہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فعل ذٰلک۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ کی حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے راکباً طواف کیا اور ابوداؤد شریف میں ہے کہ آپ ﷺ نے ماشیاً سعی کی اور ایک ہی طواف وسعی میں آدھا ماشیاً اور آدھا راکباً کرنا جائز نہیں۔ لہٰذا ماننا پڑے گا کہ دو طواف و دو سعی کیں۔ چوتھی دلیل حضرت علیؓ کا قول ہے اذا اھللت بالحج والعمرۃ فطف لھما طوافین وسعی سعیین۔

پانچویں دلیل حضرت عمران ابن حصینؓ کی حدیث ہے، دار القطنی میں ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم طاف طوافین وسعی سعیین۔

ان روایات سے واضح ہوا کہ قارن کو دو طواف اور دو سعی کرنا ضروری ہے۔ علاوہ ازیں کبار صحابہ کرامؓ کا بھی یہی مذہب تھا۔ چنانچہ حضرت صدیق اکبر، حضرت عمر، حضرت ابن مسعود، حضرت علی، حضرت عمران بن حصینؓ کا نام قابل ذکر ہے۔ کما فی الطحاوی والدار قطنی۔

پھر احناف اس مسئلہ میں ایک عام اصول سے استدلال کرتے ہیں۔ جو قرآن و حدیث سے ماخوذ ہے اور اسکا حاصل یہ ہے کہ جب کوئی آدمی ایک ہی وقت میں دو عبادتوں کو جمع کرتا ہے تو دونوں کے افعال کو الگ الگ کرنا پڑے گا۔ کما فی الصوم مع الاعتکاف و کما فی الصوم مع الجہاد وغیر ذٰلک تو قارن نے بھی ایک ساتھ حج و عمرہ کو جمع کیا لہٰذا حج کے افعال الگ کرنا پڑے گا۔ اور عمرہ کے الگ دونوں میں تداخل نہیں ہوگا۔ کیونکہ عبادات میں تداخل نہیں ہوتا ہے کیونکہ تداخل کا محل جنایات ہے۔

جواب: شوافع وغیرہ نے جن روایات سے استدلال کیا ان کا جواب یہ ہے کہ وہاں طواف واحد سے مراد یہ ہے کہ منیٰ سے رجوع کے بعد حج کیلئے ایک طواف کیا اور عمرہ کا طواف تو پہلے کر چکے تھے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ طواف قدوم کو طواف عمرہ میں داخل کر کے دونوں کیلئے ایک طواف کیا۔ تیسرا جواب حضرت شیخ الہندؒ نے دیا جو سب سے بہتر ہے کہ طواف سے مراد حج و عمرہ دونوں سے حلال ہونے کیلئے ایک ہی طواف کیا اور اس کا قرینہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے جس کے الفاظ یہ ہیں:

من احرم بالحج والعمرۃ اجزأہ طواف واحد وسعی واحد لھما حتی یحل منھما جمیعاً۔

اس سے صراحۃً معلوم ہوا کہ ایک طواف ایک سعی کا کافی ہونا صرف احلال کیلئے ہے اور کسی چیز کے لئے نہیں لہٰذا جس حدیث

میں اتنے احتمالات کی گنجائش ہے وہ صریح احادیث کے مقابلہ میں قابل حجت نہیں ہو سکتی۔ واللہ اعلم بالصواب

بَابُ دُخُولِ مَكَّةَ وَالطَّوَافِ (مکہ میں دخول اور طواف کا بیان)

اونٹ پر سوار ہوکر طواف کرنے کا مسئلہ

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: طَافَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ عَلَى بَعِيرٍ يَسْتَلِمُ الرُّكْنَ بِمِحْجَنٍ

تشریح: اس میں تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ مردوں کو بغیر عذر طواف اور سعی راکباً مکروہ ہے۔ بلکہ ماشیاً کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ اس میں خشوع اور خضوع زیادہ ظاہر ہوتا ہے۔ اب اگر کسی نے بلاعذر راکبا طواف کر لیا تو جب تک مکہ میں ہے اعادہ کرنا لازم ہے اور اگر عذر کی وجہ سے کیا تو دم ضروری نہیں۔ اب اشکال ہوتا ہے کہ جب راکباً طواف مکروہ ہے تو حضور ﷺ نے راکباً طواف کیوں کیا؟ تو اس کی مختلف وجوہات بیان کیا گیا بعض نے یہ وجہ بیان کی کہ حضور ﷺ کی طبیعت ناساز تھی پیدل نہیں چل سکتے تھے جیسا کہ ابوداؤد میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: انه عليه السلام قدم مكة وهو يشتكي فطاف على راحلة۔ اور بعض یہ وجہ بیان کرتے ہیں کہ چونکہ ہجوم بہت زیادہ تھا اور حضور ﷺ کا مقصد تھا کہ سب کو افعال حج دکھائیں اور طواف کا طریقہ سکھائیں اور پیدل چلنے میں تمام لوگوں کا دیکھنا ممکن نہ تھا۔ اس لئے سوار ہوئے تاکہ سب لوگ دیکھیں اور سیکھیں۔ چنانچہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ: انه طاف راكباً ليراه الناس ويسئلونه۔

لہذا حضور ﷺ کے راکباً طواف کرنے پر کوئی اشکال نہیں۔

بیت اللہ کو دیکھ کر دونوں ہاتھ اٹھانا

الحدیث الشریف: عَنِ الْمُهَاجِرِ الْمَكِّيِّ قَالَ: سُئِلَ جَابِرٌ عَنِ الرَّجُلِ يَرَى الْبَيْتَ يَرْفَعُ يَدَيْهِ فَقَالَ قَدْ حَجَجْنَا مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمْ نَكُنْ نَفْعَلُهُ.

تشریح: امام مالکؒ کے نزدیک بیت اللہ کے دیکھنے کے وقت دعا میں ہاتھ نہ اٹھائے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ، شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک جب بیت اللہ کو دیکھے یا ایسی جگہ میں پہنچے جہاں سے بیت اللہ پر نظر پڑتی ہو تو اس وقت ہاتھ اٹھانا مسنون ہے۔ امام مالکؒ حدیث مذکور سے دلیل پیش کرتے ہیں کہ ہم ایسے نہیں کرتے تھے۔ امام ابو حنیفہؒ و شافعیؒ و احمدؒ دلیل پیش کرتے ہیں۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے کہ حضور ﷺ نے فرمایا ترفع الايدي في سبع مواطن وفيه عند رؤية البيت، رواه الطحاوی۔

دوسری دلیل مسند شافعی میں حضرت ابن جریج رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا رأى البيت رفع يديه وقال اللهم زد هذا البيت تشريفا وتعظيما وتكريما۔

تو ان روایات سے معلوم ہوا کہ بیت اللہ دیکھنے کے بعد ہاتھ اٹھانا مسنون ہے۔ اب حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے امام مالکؒ نے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ رفع کے مثبتین کے پاس چونکہ زیادتی علم ہے اسلئے وہی روایات زیادہ معتبر ہوں گی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں ہر مرتبہ ہاتھ اٹھانے کی نفی ہے اور جن میں اٹھانے کا اثبات ہے ان میں اول مرتبہ دیکھنے کے بعد ہاتھ اٹھانے کا ذکر ہے۔ لہذا دونوں روایتوں میں کوئی تعارض نہ رہا اور ساتھ ساتھ امام مالکؒ کا بھی جواب ہو گیا۔

بَابُ الْوُقُوفِ بِعَرَفَۃَ (وقوف عرفات کا بیان)

جاننا چاہئے کہ وقوف عرفہ حج کا بڑا رکن ہے حتیٰ کہ روایت میں آتا ہے "الحج العرفۃ" اور عرفہ ایک خاص موضع کا نام ہے۔ جس میں حضرت آدم علیہ السلام و حوا علیہما السلام کے درمیان عرصہ دراز کے بعد ملاقات ہو کر تعارف ہوا۔ اسلئے اس جگہ کو عرفہ کہتے ہیں یا اس لئے کہ اس جگہ حضرت جبرائیل علیہ السلام نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو حج کے افعال کی تعلیم دے کر کہا تھا عَرَفْتَ؟ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا عَرَفْتُ اور بعض نے کہا کہ وہ جگہ بہت ہی معظم و مشہور ہے گویا کہ وہ قبل التعارف معروف ہے اسلئے عرفہ کہا جاتا ہے اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ لفظ بسکون راء ہے جسکے معنی خوشگوار خوشبو کے ہیں چونکہ منیٰ میں قربانی کرنے کی وجہ سے بہت زیادہ بدبو ہو جاتی ہے اسکے مقابلہ میں اس مکان کو عرفہ کہا جاتا ہے کیونکہ اس میں وہ بدبو نہیں ہوتی۔ پھر جاننا چاہئے کہ وقوف عرفہ سے مراد اس مکان میں کچھ دیر ٹھہرنا اگرچہ ایک منٹ ہی کیوں نہ ہو خواہ بیداری کی حالت میں ہو یا نیند کی حالت میں تب بھی فرض ادا ہو گا۔

بَابُ الدَّفْعِ مِنْ عَرَفَۃَ وَالْمُزْدَلِفَۃِ (عرفات اور مزدلفہ سے واپسی کا بیان)

مزدلفہ سے عورتوں اور بچوں کوفجر سے پہلے روانہ کرنا جائز ہے

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: أَنَا مِمَّنْ قَدَّمَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْلَةَ الْمُزْدَلِفَةِ فِي ضَعَفَةِ أَهْلِهِ

تشریح: مزدلفہ میں رات گزارنے کے متعلق سلف میں اختلاف ہے جس کو وقوف بمزدلفہ بھی کہا جاتا ہے چنانچہ ابن خزیمہ وابن بنت الشافعی کے نزدیک مبیت بالمزدلفہ رکن ہے: لقولہ تعالی فَاذْكُرُوا اللّٰهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ اس جیسے امر قطعی سے رکنیت ثابت ہوتی ہے۔ چنانچہ علقمہؒ و نخعیؒ و شعبیؒ و حسنؒ نے کہا کہ: من ترک المبیت بالمزدلفۃ فقد فاتہ الحج

لیکن امام مالکؒ و شافعیؒ کے نزدیک مبیت بالمزدلفہ سنت ہے کما ھو ثابت بفعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم اور امام اعظمؒ و احمدؒ و اسحاقؒ و ثوریؒ و عطاءؒ و زہریؒ و مجاہدؒ و غیرھم کے نزدیک جو امام شافعیؒ کا بھی ایک قول ہے، مبیت بالمزدلفۃ واجب ہے۔ بلا عذر ترک کرنے پر دم لازم ہے اگر ازدہام وغیرہ کے عذر سے چلا آیا تو دم نہیں ہے اور مبیت بالمزدلفہ رکن نہیں لحدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ: قال انا من تقدم النبی صلی اللہ علیہ لیلۃ المزدلفۃ فی ضعفۃ اھلہ. متفق علیہ۔

اس سے رکنیت منتفی ہوتی ہے کیونکہ رکن کسی عذر کی بناپر ساقط نہیں ہوتا اور وہ مبیت واجب ہونے کی دلیل فروہ بن مضرس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے انہ علیہ السلام قال: من شھد صلاتنا ھذہ ووقف بعرفۃ قبل ذلک لیلا ونھارا فقد تم حجۃ، رواہ الترمذی وغیرہ تو یہاں وقوف مزدلفہ کے ساتھ تمام حج معلق کیا گیا۔ ابن خزیمہؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ آیت میں صرف وقوف بالمزدلفہ کے بارے میں امر وارد نہیں ہوا بلکہ ذکر کے متعلق امر وارد ہے اور ذکر بالاتفاق رکن نہیں ہے لہٰذا وقوف بالمزدلفہ بھی رکن ہو گا۔ امام شافعیؒ و مالکؒ نے سنیت پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے جو استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ ......یہاں صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول بھی ہے جس میں وقوف مزدلفہ کے ساتھ تمامیت حج کو معلق کیا گیا ہے لہٰذا وہ واجب ہو گا نہ کہ سنت۔

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَدَّمَنَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْلَةَ الْمُزْدَلِفَةِ۔ ۔ ۔ وَيَقُولُ أُبَيْنِيَّ لَا تَرْمُوا الْجَمْرَةَ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ

تشریح: یوم نحر میں رمی جمرہ عقبہ کے وقت کے بارے میں اختلاف ہے چنانچہ امام شافعیؒ وشعبیؒ کے نزدیک نصف اللیل کے بعد طلوع فجر سے پہلے جائز ہے اور ابو حنیفہؒ و مالکؒ واحمدؒ کے نزدیک طلوع فجر سے پہلے جائز نہیں بلکہ طلوع فجر کے بعد کرنا چاہئے اور طلوع شمس کے بعد کرنا اولیٰ ہے۔ امام شافعیؒ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں: ارسل النبی صلی اللہ علیہ وسلم بام سلمة لیلة النحر فرمت الجمرة قبل الفجر رواہ ابوداؤد

دوسری دلیل عبداللہ مولیٰ اسماءؓ کی حدیث ہے: قال: قالت لی اسماء وھی عند دار المزدلفة وفیہ وقلت انا رمینا الجمر باللیل وغسلنا. رواہ ابو داؤد۔

ان دونوں روایات سے صاف معلوم ہوا کہ رات رمی جمار کیا گیا تو معلوم ہوا کہ رات میں جائز ہے۔ امام ابو حنیفہؒ وغیرہ کی دلیل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے صاف نہی فرمائی: لاترموا الجمرة حتی تطلع الشمس کما مضیٰ امام شافعیؒ کی دلیل اول کا جواب یہ ہے کہ وہاں قبل الفجر سے قبل صلوۃ الفجر مراد ہے قبل صبح صادق مراد نہیں لہٰذا اس سے استدلال صحیح نہیں ہے۔ دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ اسماء رضی اللہ تعالیٰ عنہا بہت سویرے روانہ ہوئیں صبح صادق کے طلوع ہونے کے بعد اور رمی کر کے فوراً چلی آئیں اس کو مولیٰ نے رات سے تعبیر کر دی لہٰذا یہ حدیث بھی مدعیٰ پر واضح نہیں۔

عمرہ میں تلبیہ کب موقوف کیا جائے

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ يُلَبِّي الْمُقِيمُ، أَوِ الْمُعْتَمِرُ حَتَّى يَسْتَلِمَ الْحَجَرَ

تشریح: عمرہ کرنے والا تلبیہ کو کب بند کرے گا اس میں تھوڑا سا اختلاف ہے۔

فقہاء کا اختلاف: امام مالکؒ کے نزدیک جب ہی اس کی نظر بیت اللہ پر پڑے تو تلبیہ بند کر دے امام ابو حنیفہؒ، شافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک بلکہ جمہور ائمہ کے نزدیک جب حجرِ اسود کا استلام کرے اس وقت تلبیہ بند کرے۔

دلائل: امام مالکؒ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کے اثر سے کہ: سأل عطاء متی یقطع المعتمر التلبیة؟ فقال: قال ابن عمر: اذا دخل الحرم. رواہ البیہقی۔

امام ابو حنیفہؒ اور جمہور ائمہ استدلال پیش کرتے ہیں ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے جو پہلے گزر چکی ہے اسی طرح ترمذی شریف میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت ہے: انہ کان یمسک عن التلبیة فی العمرة اذا استلم الحجر

اس روایت سے معلوم ہوا کہ استلام حجر تک تلبیہ پڑھتا رہے۔

جواب: امام مالکؒ نے ابن عمر رضی اللہ عنہ کے اثر سے جو استدلال پیش کیا اس کا جواب یہ ہے کہ وہ موقوف ہے اور حدیث مرفوع کے مقابلہ میں وہ قابل حجت نہیں ہے۔ پھر حج کرنے والا کے تلبیہ بند کرنے کے بارے میں بھی اختلاف ہے۔ چنانچہ امام مالکؒ وحسن بصریؒ اور سعید ابن المسیبؒ کے نزدیک حاجی جب عرفہ میں وقوف کرے تو فوراً تلبیہ بند کر دے۔ امام ابو حنیفہؒ، شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک جمرہ عقبہ کے رمی تک تلبیہ بند نہ کرے۔ امام مالکؒ وغیرہ کی دلیل حضرت اسامہ بن زید رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے:

قال کنت ردف النبی صلی اللہ علیہ وسلم عشیة عرفة فکان لا یزید علی التکبیر و التہلیل. رواہ الطحاوی۔

توجب عرفہ میں تکبیر و تھلیل سے زائد کچھ نہیں کہتے تھے تو معلوم ہوا کہ اسوقت تلبیہ کو بند کر دیتے تھے امام ابو حنیفہ وغیرہ کی دلیل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔ان اسامة کان ردف النبی صلی اللہ علیہ وسلم من عرفة الی مزدلفة ثم اردف الفضل من المزدلفة الی منی فکلاهما قال لم یزل النبی صلی اللہ علیہ وسلم یلبی حتی رمی الجمرة العقبة، رواه البخاری۔

امام مالک وغیرہ نے جو دلیل پیش کی علامہ عینی نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ تلبیہ کی نفی پر دلالت نہیں کرتی۔ بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ تکبیر و تہلیل انہی کی جنس میں زیادت نہیں کرتے تھے۔ لہٰذا اس سے تلبیہ کے عدم پر استدلال صحیح نہیں۔ پھر امام ابو حنیفہ شافعی واحمد واسحاق کا آپس میں اختلاف ہے کہ کس رمی پر تلبیہ بند کرے توامام احمد واسحاق کے نزدیک سب رمی کے بعد تلبیہ بند کر دے اور امام ابو حنیفہ وشافعی کے نزدیک پہلے پتھر مارنے کے ساتھ ساتھ تلبیہ بند کر دیں۔امام احمد واسحاق کی دلیل فضل ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے:

قال افضت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم من عرفات فلم یزل یلبی حتی رمی الجمرة العقبة ویکبر مع کل حصاة ثم قطع التلبیة مع اخر حصاة، رواه ابن خذیمة۔

امام ابو حنیفہ وشافعی کی دلیل حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: قال نظرت الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلم یزل یلبی حتی رمی الجمرة العقبة، رواه البیهقی۔

تو یہاں رمی جمرہ عقبہ کو تلبیہ کی غایت قرار دیا لہٰذا رمی شروع کرتے ہی تلبیہ بند کر دینا چاہئے۔امام احمد نے ابن خزیمہ کی حدیث سے جو استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ:

ثم قطع التلبیة مع اخر حصاة کی زیادت غریب ہے۔ فضل بن عباس ص کی دوسری روایت میں نہیں ہے۔بلکہ سب روایات میں رمی الجمرة العقبہ موجود ہے۔ کما قال البیہقی دوسری بات یہ ہے کہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم میں سے کسی سے بھی یہ ثابت نہیں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے رمی جمار کے درمیان تلبیہ کہا ہے۔ لہٰذا ان سب کے مقابلہ میں تنہا فضل بن عباس رضی اللہ عنہ کا فہم قابل حجت نہیں ہوگا۔

باب رمی الجمار (جمرات پر کنکریاں مارنے کا بیان)

رمی جمار کے وقت تکبیر

الحدیث الشریف: عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ مَسْعُوْدٍ: أَنَّهُ انْتَهَى إِلَى الْجَمْرَةِ الْكُبْرٰى فَجَعَلَ الْبَيْتَ عَنْ يَسَارِهِ وَمِنًى عَنْ يَمِيْنِهِ الخ

تشریح: جمرۂ اولی اور وسطی کے بارے میں حکم یہ ہے کہ ان پر جب رمی کرے تو وہ آدمی ان جمرتین کی جانب مشرقی کھڑا ہو اور استقبال قبلہ کرے اور جمرۂ عقبہ کے وقت مستقبل جمرہ کھڑا ہو جیسا کہ حدیثِ مذکور سے معلوم ہوتا ہے لیکن پہلی حدیث شیخین کی ہے اس لئے ائمہ نے اسی کو ترجیح دی ہے اور ترمذی کی حدیث کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ اس میں کسی راوی سے وھماً بجائے جمرتین کے جمرۂ عقبہ ہو گیا۔

باب الهدی (ہدی کا بیان)

اشعار کرنے اور قلادة ڈالنے کا بیان

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ صَلَّى رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الظُّهْرَ بِذِي الْحُلَيْفَةِ، ثُمَّ دَعَا بِنَاقَتِهٖ، فَأَشْعَرَهَا فِي

صَفْحَةِ سَنَامِهَا الْأَيْمَنِ الخ

تشریح: اشعار کے معنی علامت لگانا اور شرع میں اشعار کہا جاتا ہے اونٹ کے چونٹ میں کچھ زخم کر دینا یہاں تک کہ خون بہا جائے تاکہ معلوم ہو جائے کہ یہ ہدی کا جانور ہے۔ اور دوسرے اونٹوں سے متمیز ہو جائے اور چور اور ڈاکو اس میں ہاتھ نہ لگائیں اور ہلاک ہونے کے ڈر کی بنا پر اگر ذبح کیا جائے تو صرف فقراء اسکو کھا سکیں اور تقلید کہا جاتا ہے ہدی کے جانور کے گلے میں چمڑے کا ٹکڑا یا کوئی رسی یا کوئی درخت کی چھال لٹکا دی جائے تاکہ ہدی ہونے کی علامت ہو ایام جاہلیت میں یہ دونوں علامتیں لگائی جاتی تھیں، اسلام نے بھی اس کو برقرار رکھا اس لئے کہ اس کی غرض صحیح تھی۔

قلادہ کے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ یہ سنت ہے لیکن اشعار کے بارے میں کچھ اختلاف ہے ائمہ ثلاثہ امام مالک، شافعی، احمدؒ اس کو سنت کہتے ہیں اور قاضی ابو یوسفؒ کے بارے صاحب ہدایہ نے لکھا ہے کہ اشعار مباح اور جائز ہے۔ سنت نہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں ایک جہت مثلہ کی ہے اور یہ ممانعت ہے اور اس کا حکم بالکل آخر میں آیا ہے اس لئے اس کی سنیت باقی نہیں رہی اور بعض کتابوں میں امام ابو حنیفہؒ کی طرف یہ منسوب کیا گیا ہے کہ آپؒ اشعار کو مکروہ کہتے ہیں اور اسی قول کی بنا پر لوگوں نے ان پر اعتراض کیا ہے لیکن امام صاحبؒ کی طرف یہ نسبت خود محل نظر ہے۔ کیونکہ امام طحاویؒ جو مذہب امام ابو حنیفہؒ کو سب سے زیادہ جاننے والے ہیں وہ کہتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ نفسِ اشعار مکروہ نہیں کہتے ہیں اور کیسے کہہ سکتے ہیں؟ جبکہ اسکے بارے میں مشہور حدیث موجود ہے بلکہ امام ابو حنیفہؒ اپنے زمانہ کے لوگوں کیلئے اشعار کو مکروہ کہتے تھے کیونکہ وہ اشعار میں اتنا مبالغہ کرتے تھے کہ زخم ہونے کی وجہ سے جانور ہلاک ہونے کے قریب ہو جاتا تھا۔ تو ان پر سدِ باب کیلئے اشعار کو مکروہ کہا لیکن جو لوگ حقیقی اشعار سے واقف تھے ان پر انکار نہیں کرتے تھے لہٰذا امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض نہیں۔ بعض دوسرے حضرات نے جیسے ابو بکر رازیؒ اور جصاصؒ نے یہ کہا کہ امام ابو حنیفہؒ اشعار کو مکروہ نہیں کہتے تھے بلکہ تقلید کو اشعار سے افضل و اعلیٰ قرار دیتے تھے اسلئے کہ تقلید حضور ﷺ سے ہمیشہ ثابت ہے اور اشعار بعض زمانہ میں ہوا اور بعض زمانہ میں نہیں ہوا۔ نیز حضور ﷺ جو ہدی لے گئے تھے ان کا مجموعہ چھتیس تھے۔ مگر اشعار کا ذکر صرف ایک میں ہے بقیہ میں تقلید ہے اس لئے صاف اشارہ ہوتا ہے کہ تقلید اولیٰ ہے۔ لہذا امام ابو حنیفہؒ پر کوئی اعتراض نہیں ہے۔

صرف ھدیا کے جانور بھیجنے سے آدمی محرم نہیں ہوتا

الحدیث الشریف: عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا قَالَتْ: فَتَلْتُ قَلَائِدَ بُدْنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِيَدَيَّ ثُمَّ قَلَّدَهَا وَأَشْعَرَهَا وَأَهْدَاهَا فَمَا حَرُمَ عَلَيْهِ كَانَ أُحِلَّ لَهُ

تشریح: ابراہیم نخعیؒ اور ابن سیرینؒ کے نزدیک اگر کوئی شخص مکہ میں ہدی بھیجے اور خود اپنے مکان میں رہے تو اس پر بھی وہ تمام چیزیں حرام ہو جاتی ہیں جو محرم پر حرام ہیں کیونکہ جو شخص خود ہدی لے کر جائے جیسا کہ اس پر حرام ہو جاتا ہے۔ اسی طرح بھیجنے والے پر بھی حرام ہو گا لیکن ائمہ اربعہ اور اکثر صحابہ اور تابعین کے نزدیک ہدی بھیجنے سے وہ محرم نہیں ہو گا بلکہ حلال ہی رہے گا اور اس کی دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی مذکورہ حدیث ہے جس میں یہ الفاظ ہیں: فما حرم علیہ شیئی کان احل لہ۔ بخاری و مسلم۔

نیز مسلم شریف میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی دوسری روایت ہے: قالت: کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یھدی من المدینۃ فاقتل قلائد ھدیہ ثم لا یجتنب شیئا مما یجتنب المحرم۔

ابراہیم نخعیؒ نے قیاس سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ احادیثِ صحیحہ کے مقابلہ میں قیاس کا کوئی اعتبار نہیں۔

مجبوری کے وقت ہدی کے جانور پہ سواری جائز ہے

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ...... ارْكَبْهَا... وَيْلَكَ فِي الثَّانِيَةِ أَوْ الثَّالِثَةِ

تشریح: رکوب بُدنہ کے بارے میں امام شافعیؒ کے نزدیک مطلقاً ضرورت کے وقت سوار ہونا جائز ہے یہی امام احمدؒ اور اسحاقؒ اور اہل ظواہرؒ کا مذہب ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک بغیر مجبوری شدید کے سوار ہونا مکروہ ہے اور یہ امام شافعیؒ سے بھی ایک روایت ہے۔ امام احمدؒ و اسحاقؒ استدلال پیش کرتے ہیں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث سے کہ اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کو سوار ہونے کا حکم دیا اور کوئی تفصیل دریافت نہیں کی۔ تو معلوم ہوا مطلقاً سوار ہونا جائز ہے۔ امام ابو حنیفہؒ ومالکؒ، حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے استدلال پیش کرتے ہیں: انہ قال سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول ارکبھا اذا لجئت الیھا حتی تجد ظھرا، رواہ مسلم۔

شوافع نے جس حدیث سے استدلال کیا اسکا جواب یہ ہے کہ اس میں بھی مجبوری کی قید ملحوظ ہے تاکہ حدیث میں تعارض نہ ہو۔

اگر ہدی کا جانور راستہ میں قریب المرگ ہوجائے تو آدمی کیا کرے

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: بَعَثَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ... وَلَا تَأْكُلْ مِنْهَا أَنْتَ وَلَا أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ رُفْقَتِكَ

تشریح: اگر ایک شخص اپنے ساتھ ہدی لے کر جا رہا ہے اور وہ راستہ میں قریب الہلاک ہو گئی تو اس میں مسئلہ یہ ہے کہ اگر وہ ہدیٔ تطوع ہے تو اس کو ذبح کر دے اور قلادہ کو خون سے رنگ کر دے تاکہ فقراء اور اہل حاجت کھالیں اور یہ خود ہی نہ کھائے اور اس کے رفقاء غنی بھی نہ کھائے اور اس کی قربانی ہو گئی۔ اور اگر وہ ہدی واجب ہے تو اس کو حق ہے کہ اس ہدی کے ساتھ جو چاہے کرے خواہ بیچ ڈالے یا خود کھالے یا کسی کو دیدے۔ لیکن اس کے بدلے میں دوسری ہری خریدنا پڑے گا۔ حدیث ہذا میں اسی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

بَابُ الْحَلْقِ (سر منڈانے کا بیان)

سر منڈانا افضل ہے

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَلَقَ رَأْسَهُ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ الخ

تشریح: حج میں یوم نحر کے دن رمی جمار کے بعد حلق یا قصر کرنا واجب ہے لیکن حلق افضل ہے قصر سے۔ اسلئے کہ محلقین کیلئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین دفعہ دعا فرمائی۔ لیکن اس میں اختلاف ہے کہ پورے سر کا حلق یا قصر واجب ہے یا بعض حصہ کرنے سے ادا ہو جائے گا تو امام مالکؒ اور احمدؒ کے نزدیک پورے سر کا حلق یا قصر واجب ہے امام ابو حنیفہؒ اور شافعیؒ کے نزدیک بعض حصّہ حلق یا قصر کرنے سے واجب ادا ہو جائے گا۔ البتہ پورے سر کا حلق کرنا مستحب و افضل ہے۔ امام مالکؒ و احمدؒ استدلال پیش

کرتے ہیں ان احادیث سے کہ: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم حلق جمیع رأسہ وقال خذوا عنی مناسککم۔
امام ابو حنیفہؒ و شافعیؒ کی دلیل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: قال: قال لی معاویۃ: انی قصرت من رأس النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔
تو یہاں مِن حرف تبعیضیہ ہے جس سے بعض سر کا قصر معلوم ہوتا ہے۔ دوسری دلیل مسند احمد میں حضرت معاویہؓ سے روایت ہے کہ: انہ اخذ من اطراف شعر النبی صلی اللہ علیہ وسلم
اس سے بھی بعض بال کا کاٹنا ثابت ہوا۔ امام احمدؒ و مالکؒ نے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہ افضلیت کو بتا رہی ہے جس کے قائل ہم بھی ہیں۔ وجوب ثابت نہیں ہوتا ہے لہٰذا دونوں قسم احادیث میں کوئی تعارض نہیں ہے۔

آنحضرت ﷺ کا بال کترانا

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ لِي مُعَاوِيَةُ: إِنِّي قَصَّرْتُ مِنْ رَأْسِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عِنْدَ الْمَرْوَةِ بِمِشْقَصٍ

تشریح: اس حدیث میں اشکال یہ ہے کہ اس کا محل کیا ہے: کیونکہ وہ حج نہیں ہو سکتا کیونکہ حج میں آپ ﷺ نے حلق کیا اور عمرۃ القضاء میں بھی نہیں ہو سکتا اس لئے کہ وہ حلق یا تقصیر منیٰ میں ہوا مروہ کے پاس نہیں ہوا۔ نیز اس وقت تک حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ مسلمان نہیں ہوئے تھے لہٰذا محققین حضرات نے کہا کہ یہ جعرانہ کے عمرے میں ہوا جس وقت حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ مسلمان ہو چکے تھے لیکن بعض روایات میں یہ الفاظ آتے ہیں
ذلک فی حجتہ: تو اس کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ زمانہ کے حوادث و مصائب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر طاری ہوئے تھے اس کی بناء پر غلطی سے فی حجتہ کا لفظ نکل گیا یا نیچے کے کسی راوی سے سہو ہو گیا۔

بَابٌ فِي تَقْدِيمِ وَتَأْخِيرِ بَعْضِ الْمَنَاسِكِ

افعال حج میں تقدیم وتاخیر کا مسئلہ

الحدیث الشریف: عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . . . فَمَا سُئِلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ شَيْءٍ قُدِّمَ، وَلَا أُخِّرَ إِلَّا قَالَ: افْعَلْ، وَلَا حَرَجَ

تشریح: جاننا چاہئے کہ یوم نحر میں حاجیوں کیلئے بالاتفاق چار وظائف ہیں اولاً رمی جمرۃ العقبہ پھر نحر پھر حلق یا تقصیر پھر طواف زیارت۔

فقہاء کا اختلاف: اب اس میں اختلاف ہے کہ اس میں ترتیب سنت ہے یا واجب؟ تو امام شافعیؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک سنت ہے خلاف ترتیب کرنے سے کوئی دم واجب نہ ہو گا۔ امام احمدؒ کے نزدیک اگر سہواً خلاف ترتیب کرے تو کچھ حرج نہیں اور اگر عمداً کیا تو دم لازم ہو گا اور امام مالکؒ کے نزدیک بھی بعض صورتوں میں دم لازم ہوتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان میں سے پہلے تین افعال میں ترتیب واجب ہے اور اگر ان تین میں سوءِ ترتیب کی تو اس پر دم واجب ہو گا۔
امام شافعیؒ اور صاحبینؒ کی دلیل حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ترمذی میں اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے بخاری میں اور حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے بخاری و مسلم میں جن سب کا مشترکہ مضمون یہ ہے کہ آپ ﷺ نے ان

چاروں افعال کی تقدیم وتاخیر پر لَا حَرَجَ فرمایا جس سے اثم وفدیہ دونوں کی نفی ہے اگر دم واجب ہوتا تو حضور ﷺ ضرور فرماتے۔ لہٰذا معلوم ہوا ان میں ترتیب واجب نہیں امام ابو حنیفہ دلیل پیش کرتے ہیں۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے قول سے جو مصنفہ ابن ابی شیبہ میں ہے کہ فرمایا: من تقدم شیئا من حجۃ او أخر فلیرق لذلک دما۔

اور وہی ابن عباس رضی اللہ عنہ لَا حَرَجَ کے بھی روای ہیں تو معلوم ہوا کہ وہاں لَا حَرَجَ سے نفی اثم مراد ہے کیونکہ وہ حضرت مسائل حج سے ناواقف تھے اور نزولِ احکام کے وقت جہالت عذر بن سکتی ہے لہٰذا لا حرج سے نفی گناہ کی کی گئی ہے نفی دم کی نہیں اور حج میں بہت سے افعال جائز تو ہیں اور گناہ نہیں ہوتا ہے لیکن دم واجب ہوتا ہے جیسا کہ اگر کسی کے سر میں بیماری ہو تو اس کے بال کاٹنا جائز ہے۔ لیکن دم واجب ہوتا ہے لہٰذا ان احادیث سے عدم دم پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہے نیز بعض روایات میں یہ لفظ ہے: وانما الحرج علی من سفک دم امر أمسلم۔

حالانکہ اس میں کسی کے نزدیک دم واجب نہیں ہوتا۔ بلکہ گناہ ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ اس میں لَا حَرَجَ سے نفی اثم ہے تاکہ مثبت اور منفی میں یکجہتی ہو جائے۔

بَابُ خُطْبَةِ يَوْمِ النَّحْرِ، وَرَمْيِ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ، وَالتَّوْدِيعِ (بقر عید کا خطبہ رمی جمرات اور طواف وداع کا بیان)

منی میں رات کو ٹھہرنے واجب ہے یا سنت

الحدیث الشریف: وَعَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ اسْتَأْذَنَ الْعَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَبِيتَ بِمَكَّةَ لَيَالِيَ مِنًى، مِنْ أَجْلِ سِقَايَتِهِ، فَأَذِنَ لَهُ

تشریح: یوم نحر کے بعد ایام تشریق کے تین دن منیٰ میں گزارنے کے بارے میں اختلاف ہے۔ چنانچہ جمہور علماء کے نزدیک منیٰ میں تینوں راتیں گزارنا واجب ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک سنت ہے یہی امام شافعیؒ واحمدؒ کا بھی ایک قول ہے۔ جمہور علماء حدیثِ مذکور سے استدلال پیش کرتے ہیں کہ جب حضرت عباس رضی اللہ عنہ نے مکہ میں رہنے کی اجازت طلب کی تو معلوم ہوا کہ یہ واجب ہے وگرنہ مکہ میں رات گزارنے کی اجازت طلب نہ کرتے؟ کیونکہ ترکِ سنت کیلئے اذن طلب کرنے کی ضرورت نہیں امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہی حدیثِ ابن عمر رضی اللہ عنہ ہے اور طریقۂ استدلال یوں ہے کہ اگر منیٰ میں رات گزارنا واجب ہوتا تو آپ ﷺ مکہ میں رات گزارنے کی اجازت نہ دیتے جب اجازت دیدی تو معلوم ہوا کہ سنت ہے واجب نہیں ہے۔ جمہور نے اس حدیث کے ذریعہ جس طریق سے استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے نزدیک سنت کی مخالفت کرنا بھی ایک خطرناک امر تھا۔ خصوصاً جبکہ اس سے حضور ﷺ کی ملازمت سے بھی محرومی ہو رہی ہے۔ اس لئے اجازت طلب کی تھی اس سے عدم سنیت لازم نہیں آتا لہٰذا اس سے وجوب پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔ اب اگر کسی عذر کی بناپر منیٰ میں رات گزارنا چھوڑ دے تو کچھ دم وغیرہ لازم نہیں آتا۔ اب اگر منیٰ میں ترک بیت کا خیال ہو تو دو دن کے رمی کو ایک دن میں جمع کرے اور اس کی دو صورتیں ہیں اول یہ کہ یوم نحر میں تو جمرہ عقبہ پر رمی کرے پھر گیارہویں تاریخ کو اس دن اور بارہویں تاریخ کی رمی کر کے منیٰ سے چلا جائے یہی جمع تقدیم ہے جو بالاتفاق جائز نہیں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ گیارہویں اور بارہویں دونوں دن کی رمی کو بارہویں تاریخ میں جمع کرے یہی جمع تاخیر ہے اور تیرہویں تاریخ کو اگر منیٰ میں مقیم ہو تو اس دن بھی رمی کرے اگر بارہویں تاریخ کو جمع تاخیر کر کے چلا آوے تو تیرہویں تاریک کی رمی اس پر واجب نہیں۔

ابطح میں قیام سنت نہیں ہے

الحدیث الشریف: عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا قَالَتْ: نُزُولُ الْأَبْطَحِ لَيْسَ بِسُنَّةٍ إِنَّمَا نَزَلَهُ الخ

تشریح: محصب، ابطح، بطحا اور خیف بنی کنانہ یہ سب ایک ہی جگہ کا نام ہے۔ جو مکہ سے باہر منیٰ کی جانب مقبرۂ معلی سے متصل ہے اب اس میں منیٰ سے آنے کے بعد یا مکہ سے جاتے وقت اترنا سنت ہے یا نہیں؟ تو بعض صحابۂ کرام ؓ کے نزدیک حضرت عائشہ، اسماء بنت ابی بکر وغیرھم کے نزدیک یہ سنت نہیں بلکہ صرف استراحت کے لئے اتفاقی طور پر نزول ہوا جیسا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: لیس المحصب بشیئی وانما ھو منزل نزل بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم لیکون اسمح لخروجہ اسی طرح حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا بھی فرماتی ہیں کما مضی۔

لیکن جمہور علماء اور ائمہ کے نزدیک نزول بالمحصب سنت ہے یعنی مناسک حج میں سے ہے اور اس میں حکمت یہ تھی کہ اس مقام قریش نے قسمیں کھائی تھیں بنی ہاشم کے تہاجر پر تو اب حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اسلئے نزول فرمایا تاکہ اللہ کی نعمت کو ظاہر کیا جائے اور یہ بتلایا جائے کہ تمہارے تہاجر کو اللہ تعالیٰ نے باطل فرمایا اور اس دین کی سربلندی فرمائی۔ جمہور یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جب منیٰ سے روانگی کا ارادہ فرمایا تو یہ کہا کہ: نحن نازلون غدا ان شاء اللہ بخیف بنی کنانہ، کما فی الصحیحین عن ابی ھریرۃؓ۔

اسی طرح حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم وابابکر وعمر کانوا ینزلون المحصب۔

نیز ابن عمر رضی اللہ عنہ اس کو سنت قرار دیتے تھے، کما فی مسلم تو ان روایات سے معلوم ہوا کہ نزول محصب اتفاقی نہیں تھا بلکہ بحیثیت نسک اختیاری تھا لہٰذا ابن عباس رضی اللہ عنہ اور عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی رائے سے یہ زیادہ راجح ہوگا۔

طواف زیارت کا وقت

الحدیث الشریف: عَنْ عَائِشَةَ وَابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَخَّرَ طَوَافَ الزِّيَارَةِ يَوْمَ النَّحْرِ إِلَى اللَّيْلِ

تشریح: احناف کا مسلک یہ ہے کہ طوافِ زیارت دس ذی الحجہ سے لے کر بارہ ذی الحجہ کے غروب شمس تک کیا جاسکتا ہے اگر اس سے تاخیر کرے تو جنایت ہوگی اور دم لازم ہوگا۔ البتہ دس تاریخ کو کرنا مستحب ہے اب یہاں جو ابن عباس رضی اللہ عنہ اور عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے یہ معارض ہے۔ بخاری و مسلم کی حدیث سے کہ اس میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بعد الزوال طواف کیا تھا اور نمازِ ظہر مکہ یا منیٰ میں پڑھی تو ہم یا تو ترجیح دیں گے یا جمع کریں گے۔ ترجیح کی صورت یہ ہے کہ بخاری و مسلم کی صحیح حدیث کے مقابلہ میں عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث حسن ظاہر نہیں ہوسکتی اور جمع کی صورت یہ ہے کہ یہاں إِلَى اللَّيْلِ سے مراد رات نہیں ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ دن کے نصف ثانی میں طواف کیا اور نصفِ ثانی رات کے ساتھ تعلق رکھتا ہے اسلئے راوی نے اس کو الی اللیل کے ساتھ تعبیر کردیا پھر اس میں ایک اور بات یہ ہے کہ یہاں راوی نے طواف زیارت کا لفظ اصلاً طواف زیارت پر استعمال نہیں کیا بلکہ اس سے مراد دوسرے طواف ہے اور صحیح روایت سے ثابت ہوچکا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم لیالی منیٰ میں اور طواف کرتے تھے چوتھی بات یہ ہے کہ یہاں اَخّر کے معنی اجاز تاخیرۃ الی اللیل ہے یعنی دوسروں کو رات تک تاخیر کرنے کی اجازت دیدی خود تاخیر کرنا مراد نہیں ہے۔

بَابُ مَا يَجْتَنِبُهُ الْمُحْرِمُ (ممنوعات احرام کا بیان)

وہ چیزیں جو محرم کو بہت ممنوع ہے

الحدیث الشریف: عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عُمَرَ فَقَالَ: لَا تَلْبَسُوا الْقَمِيصَ وَلَا الْعَمَائِمَ الخ

تشریح: محرم کیلئے سلا ہوا کپڑا استعمال کرنا ممنوع ہے کیونکہ اس میں زیب وزینت ہے اس لئے تواضعاً اللہ اس کو چھوڑنے کا حکم دیا گیا اب اگر محرم قمیص پہنا ہوا ہو۔ تو سعید بن جبیرؒ، حسن بصریؒ اور شعبیؒ کے نزدیک اس کو سر کے اوپر سے نہ نکالے کیونکہ اس میں تغطیۃ الرأس لازم آئے گا لہٰذا اس قمیص کو پھاڑ کر نکالے لیکن جمہور ائمہ کے نزدیک اس کو سر کی جانب کھینچ کر نکالے اور اس کی دلیل ترمذی میں یعلی بن امیہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: قال رأى النبي صلى الله عليه وسلم اعرابيا قد احرم وعليه جبة۔ اور مؤطا مالک میں وعلیہ قمیص کا ذکر ہے، فامره ان ينزعها تو یہاں صراحۃً قمیص کے کھولنے کا حکم دیا گیا پھاڑنے کا حکم نہیں دیا۔ فریق اول نے قیاس سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہ حدیث صریح کے مقابلہ میں قابل حجت نہیں۔ فليلبس خفين وليقطعهما اسفل من الكعبين۔

یہاں کعبین سے ٹخنوں کی ہڈی مراد نہیں ہے جو وضو میں مراد ہے بلکہ اس سے وہ ہڈی مراد ہے جو وسط قدم میں ابھری ہوئی ہوتی ہے۔ اب اس میں اختلاف ہوا کہ اگر کسی کو جوتا نہ ملے تو موزے کو پہننے کیلئے کعبین تک کاٹنا ضروری ہے یا نہیں؟ تو امام احمدؒ کے نزدیک کاٹنا ضروری نہیں لیکن امام ابو حنیفہؒ، شافعیؒ اور مالکؒ کے نزدیک کعبین کا کاٹنا ضروری ہے امام احمد بن عباس رضی اللہ عنہ کی ایک حدیث سے استدلال کرتے ہیں: قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب وهو يقول اذا لم يجد المحرم نعلين لبس خفين۔

تو یہاں قطع کی کوئی قید نہیں نیز قطع میں تکفین کا فساد لازم آتا ہے۔ اسلئے بغیر قطع کے پہنے ائمہ ثلاثہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث سے جو استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ نسائی شریف میں ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ایک حدیث مروی ہے۔ جس میں قطع کا ذکر ہے۔ لہٰذا یہاں کے مطلق کو مقید پر حمل کیا جائے گا اور فساد موزہ کے بارے میں جو کچھ کہا اس کا جواب یہ ہے جس کے بارے میں شریعت کی جانب سے اجازت ہو جائے اس پر عمل کرنا فساد نہیں ہے۔ پھر اگر محرم کو بغیر سلی ہوئی لنگی نہ ملے تو امام شافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک وہ بغیر پھاڑے شلوار پہن سکتا ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ کے نزدیک شلوار کو پھاڑ کر پہننا پڑے گا اور احمدؒ اور شافعیؒ اسی ابن عباس ص کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں لنگی نہ ملنے کی صورت میں مطلقاً شلوار پہننے کی اجازت دی گئی ہے امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ، ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ جس میں موزہ کاٹنے کا حکم ہے اور شلوار بھی اس کی نظیر ہے۔ لہٰذا اس کو بھی پھاڑ کر پہننا پڑے گا اور ابن عباس ص کی حدیث کے مطلق کو یہاں بھی مقید پر محمول کیا جائے گا۔

حالت احرام میں نکاح کا مسئلہ

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَزَوَّجَ مَيْمُونَةَ وَهُوَ مُحْرِمٌ

تشریح: یہاں ایک اہم اختلافی مسئلہ ہے کہ حالت احرام میں نکاح کر سکتا ہے یا نہیں؟

فقہاء کا اختلاف: تو امام شافعیؒ، مالکؒ اور احمدؒ کے نزدیک محرم کیلئے نہ خود نکاح کرنا جائز ہے اور نہ کسی کو نکاح دینا جائز ہے اگر

نکاح کرے گا تو وہ نکاح باطل ہو جائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ، سفیان ثوریؒ اور ابراہیم نخعیؒ کے نزدیک نکاح کرنا اور کروانا دونوں جائز ہیں۔ البتہ حالت احرام میں وطی اور دواعی وطی دونوں حرام ہیں اور یہ مسئلہ سلف سے ہی مختلف فیہ چلا آرہا ہے۔ کبار صحابہ و کبار فقہاء اور کبار تابعین مختلف رہے ہیں اور ایسے مسئلہ میں کسی ایک جانب کو صحیح کہہ دینا بہت مشکل ہوتا ہے اسی طرح اسی مسئلہ میں خصم کی حجت کو ختم کر دینا بہت مشکل ہوتا ہے صرف ترجیح دی جاسکتی ہے اور مسئلہ مذکورہ میں اختلاف کا منشا حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا نکاح ہے۔ کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حالت احرام میں نکاح کیا یا حالت حلال میں؟

دلائل: تو شوافع کہتے ہیں کہ حالت حلال میں شادی کی اور دلیل میں حضرت ابو رافع رضی اللہ عنہ کی حدیث پیش کرتے ہیں: قال تزوج النبی صلی اللہ علیہ وسلم میمونۃ وھو حلال و کنت انا الرسول فیما بینھما، رواہ الترمذی۔

اور دوسری دلیل یزید بن اصم رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: قال حدثتنی میمونۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم تزوجھا وھو حلال، رواہ مسلم۔

تیسری دلیل قولی حدیث پیش کرتے ہیں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی: قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لاینکح المحرم ولا ینکح، رواہ مسلم

تو اس میں نکاح کرنے اور کروانے کی ممانعت کی گئی لہٰذا یہ جائز نہیں ہو گا۔ امام ابو حنیفہؒ اور انکے اصحاب کہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے حالت احرام میں شادی کی اور دلیل میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث پیش کی کہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم تزوج میمونۃ وھو محرم۔ بخاری و مسلم۔

دوسری دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے صحیح ابن حبان میں اور بیہقی میں ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم تزوج میمونۃ وھو محرم

تیسری دلیل طحاوی میں حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: قال تزوج النبی صلی اللہ علیہ وسلم میمونۃ وھو محرم

ان روایات سے معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے حالت احرام میں نکاح کیا لہٰذا یہ جائز ہو گا۔

جوابات فریق ثانی: انہوں نے ابو رافع اور یزید بن اصم رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی حدیث سے جو استدلال پیش کیا ہے اسکا جواب یہ ہے کہ ان دونوں میں اسنادی اور معنوی اشکال ہے۔ لہٰذا یہ قابل استدلال نہیں اگر انکو صحیح بھی مان لیں تب بھی اس میں تاویل کی گنجائش ہے کہ تزوج کے معنی ظھر امر التزویج کے ہیں کہ حالت حلال میں شادی کا معاملہ ظاہر ہوا۔ اسلئے کہ حالت احرام میں بنا نہیں کی جاسکتی۔ اسلئے شادی کرنے کے باوجود ظاہر نہیں ہو سکتا۔ حدیث عثمان رضی اللہ عنہ کا جواب یہ ہے کہ وہاں نہی خلاف اولیٰ کیلئے ہے حرمت کیلئے نہیں اور اسکا قرینہ ولایخطب کے الفاظ ہیں حالانکہ خطبہ کسی کے نزدیک حرام نہیں لہٰذا نکاح بھی حرام نہیں ہو گا اور نظر و قیاس کے اعتبار سے بھی احناف کی ترجیح ہوتی ہے کہ سلا ہوا کپڑا اور خوشبو حالت احرام میں جائز نہیں اور خرید کر اسکو ملک میں لانا جائز ہے لہٰذا شادی کر کے عورت کو ملک میں لانا جائز ہو گا۔ لیکن وطی اور دواعی وطی کے ذریعہ استعمال کرنا جائز نہ ہو گا۔ علاوہ ازیں بہت وجوہات سے ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث دوسری احادیث سے راجح ہے پہلی وجہ یہ ہے کہ ابن عباس، ابو رافع اور یزید بن اصم رضی اللہ عنہ سے زیادہ اعلم ہیں لہٰذا اس کی ترجیح ہو گی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس شادی کے وکیل حضرت عباس رضی اللہ عنہ

تھے اور گھر والے ہی زیادہ جانتے ہیں کہ کس حالت میں شادی ہوئی کیونکہ صاحب البیت ادری بما فیہ۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ اس روایت میں منفرد نہیں بلکہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ بھی یہی روایت کرتے ہیں۔ کماذکرنا۔ چوتھی وجہ یہ ہے کہ مقام نکاح متعین ہے اور وہ مقام سرف ہے جو میقات کے اندر ہے اب اگر حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو محرم نہ مانا جائے تو تجاوز میقات بغیر احرام لازم آئے گا جو جائز نہیں۔ پانچویں وجہ تمام مؤرخین کا اتفاق ہے کہ حالت احرام میں شادی ہوئی۔ چھٹی وجہ یہ ہے کہ جمہور تابعین کا مذہب یہی ہے ساتویں وجہ یہ ہے کہ یزید ابن اصم رضی اللہ عنہ کی حدیث کا ایک طریقہ ایسا بھی ہے جو ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث کے موافق ہے کہ :نکح وھو محرم کما فی طبقات ابن سعد بیان سابق سے یہ واضح ہو گیا کہ مسئلہ مذکورہ میں احناف کا مذہب راجح ہے۔

بَابُ الْمُحْرِمِ يَجْتَنِبُ الصَّيْدَ (محرم کیلئے شکار کی ممانعت کا بیان)

جو بھی جانور موذی اور انسان کی جان و مال پر حملہ کرنے والا ہو وہ صید میں داخل نہیں ہے۔ جیسے غراب، وحداۃ والعقرب وغیرہ اسی طرح جو جانور انسان سے مانوس ہو انسان اس کو پالتا ہو وہ بھی صید میں شمار نہیں جیسے اونٹ، بکری، گائے، مرغی وغیرہ لہٰذا حالت احرام میں قتل کرنا اور ذبح کرنا جائز ہے۔ صید کہا جاتا ہے ایسے جانور کو جو اپنی خلقت میں اپنے ہاتھ پیر بازو سے انسان سے ممتنع و متوحش ہو، اس کو شکار کرنا منع ہے۔

محرم شکار کا گوشت کھا سکتا ہے یانہیں

الحدیث الشریف :عَنِ الصَّعْبِ بْنِ جَثَّامَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّهُ أَهْدَى لِرَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِمَارًا وَحْشِيًّا . وَهُوَ بِالْأَبْوَاءِ أَوْ بِوَدَّانَ ، فَرَدَّ عَلَيْهِ الخ

تشریح:اس حدیث کا ایک طریق جو مسلم شریف میں ہے جس میں لحم کا ذکر ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ محرم کیلئے مطلقاً لحم صید مکروہ ہے اور بعض سلف جیسا کہ سفیان ثوریؒ، طاؤسؒ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا مذہب ہے اور جمہور ائمہ کے نزدیک مطلقاً مکروہ نہیں ہے۔ بلکہ اس میں تفصیل ہے جیسا کہ پہلے مسئلہ میں گزرا اسلئے جمہور نے اس حدیث کے جوابات اپنے اپنے ذوق کے لحاظ سے مختلف دیئے ہیں چنانچہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو کسی طریقہ سے معلوم ہو گیا تھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نیت سے شکار کیا گیا جو جائز نہیں ہے اس لئے رد کر دیا اور بعض حنفیہ یہ جواب دیتے ہیں کہ گوشت ھدیہ نہیں کیا تھا بلکہ پورا حمار غیر مذبوح ھدیہ کیا تھا اور چونکہ محرم اپنے پاس زندہ جانور نہیں رکھ سکتا اور نہ ذبح کر سکتا ہے اسلئے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے رد کر دیا احل مناسب میں جبکہ ہے حالانکہ (جیسا کہ) زیادہ مناسب ہے جیسا کہ حدیث مذکور میں ہے۔ لیکن مسلم کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ گوشت ھدیہ دیا تھا اس لئے بعض حنفیہ یہ جواب دیتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا یہ رد کرنا سدِّ ذرائع کی قبیل سے تھا اور یہ فقہ اسلامی کا ایک اہم اصول ہے جس کو فقہائے اربعہ نے تسلیم کیا ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی چیز فی نفسہٖ ممنوع نہ ہو بلکہ جائز و مباح ہو لیکن اس کا کسی ناجائز کے لئے ذریعہ ہونے کا اندیشہ ہو تو اس جائز کو بھی منع کر دیا جاتا ہے۔

ٹڈی کے شکار کا مسئلہ

الحدیث الشریف : عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الْجَرَادُ مِنْ صَيْدِ الْبَحْرِ

تشریح: جزا ہمارے نزدیک چار قسم کی ہوتی ہے:

(۱) البدنۃ: اس میں اونٹ اور بقرہ دونوں دینا جائز ہیں۔
(۲) الدم علی الاطلاق: اس میں ایک بکری دی جا سکتی ہے یا اونٹ اور بقرہ کے ساتواں حصہ۔
(۳) تین صاع غلہ دینا۔
(۴) التصدق بما شاء: اگر اعانت نہ ہو تو شکار کا گوشت محرم کے لئے حلال ہے

الحدیث الشریف: عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ . . . لَحْمُ الصَّيْدِ لَكُمْ فِي الْإِحْرَامِ حَلَالٌ مَا لَمْ تَصِيدُوهُ أَوْ يُصَادَ لَكُمْ

تشریح: اس میں سب کا اتفاق ہے کہ محرم نہ خود شکار کر سکتا ہے اور نہ کسی کو اس بارے میں اعانت کر سکتا ہے مثلاً دکھلانا اشارہ کرنا لیکن اگر خود اس نے شکار نہ کیا ہو اور نہ کسی قسم کی اعانت کی ہو بلکہ حلال نے اس کی نیت سے بھی شکار کیا تو محرم کو اسکے کھانے، نہ کھانے کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ، احمدؒ و مالکؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی محرم کیلئے کھانا حرام ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کھانا حلال ہے۔

شوافع وغیرہ کی دلیل حضرت جابرؓ کی مذکورہ حدیث ہے جس میں مالم یصاد لکم کا لفظ ہے جس سے صاف ظاہر ہو رہا ہے کہ محرم کی نیت سے شکار کرنے سے بھی محرم نہیں کھا سکتا امام ابو حنیفہؒ کی دلیل حضرت قتادہؓ کی حدیث ہے کہ وہ اپنے ساتھیوں کے ساتھ جا رہے تھے جو محرم تھے اور وہ غیر محرم تھے تو انہوں نے ایک وحشی گدھے کو دیکھا اور شکار کر لیا لیکن ان کے ساتھیوں نے ان کی کچھ امداد نہیں کی پھر انہوں نے بھی کھایا اور ساتھیوں کو کھلایا پھر انہوں نے سمجھا کہ شاید یہ ہمارے لئے حلال نہیں تھا اس لئے شرمندہ ہوئے اس کے بعد حضور ﷺ کی خدمت میں جب پہنچے اور سوال کیا تو آپ ﷺ نے اس سے پوچھا کہ کیا تم میں سے کسی نے کچھ امداد کی؟ سب نے کہا نہیں تو آپ ﷺ نے فرمایا کوئی حرج نہیں کھاؤ اور ایک روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے بھی کھایا تو یہاں ظاہری بات ہے کہ اتنا بڑا جانور خود تنہا کھانے کیلئے شکار نہیں کریں گے۔ بلکہ ساتھیوں کی نیت ضرور ہوگی۔ دوسری بات یہ ہے کہ آپ ﷺ نے صرف محرمین کو پوچھا کہ تم نے کوئی امداد کی یا نہیں؟ ابو قتادہؓ سے نہیں پوچھا کہ تم نے ان کی نیت کی یا نہیں؟ تو معلوم ہوا کہ محرم کے شکار کرنے یا امداد کرنے کا اعتبار ہے حلال کی نیت کا کوئی اعتبار نہیں۔

تیسری بات یہ ہے کہ وہ چیز داخل ممانعت ہوتی ہے جس میں محرم کو اختیار ہو اگر ایک حلال آدمی کسی محرم کی نیت کر لے تو اس نیت کی ذمہ داری محرم پر کیوں ہونا چاہئے جبکہ اس نے نہ اشارہ کیا ہو اور نہ دلالت کی ہو۔ شوافع نے دلیل میں جابرؓ کی جو حدیث پیش کی وہاں لکم میں لام بمعنی امر کے ہے یا دلالت کے ہے جس کے معنی ہیں او یصاد لامر کم اولدلالتکم لہٰذا اس سے استدلال کرنا صحیح نہیں۔

اب اس میں اختلاف ہوا کہ ٹڈی کا شکار محرم کر سکتا ہے یا نہیں؟ تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک محرم کیلئے ٹڈی کا شکار جائز ہے اور اس میں کوئی جزا واجب نہیں ہوگی۔ احناف کے نزدیک محرم اسکو قتل نہیں کر سکتا قتل کرنے سے چوتھے نمبر کی جزا واجب ہوگی۔ ائمہ ثلاثہ حدیث مذکور سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں ٹڈی کو صید البحر کہا گیا اور صید البحر محرم کیلئے حلال ہے: لقولہ تعالیٰ أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ

احناف کی دلیل حضرت عمرؓ کا اثر ہے مؤطا مالک میں کہ ٹڈی کے شکار پر آپ ﷺ نے فرمایا: اطعم قبضة من طعام

اور دوسری روایت یہ ہے: تمرة خير من جرادة

لہٰذا معلوم ہوا کہ اس میں جزا دینا پڑے گا۔ کیونکہ یہ اصل میں صید البر ہے جیسا کہ علامہ دمیری نے حیاۃ الحیوان میں ذکر گیا ہے نیز یہ تو خشکی میں رہتا ہے لہٰذا صید البر ہو گا۔ انہوں نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ محدثین کرام نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس کو صید البحر کہنے سے محرم کے لئے جوازِ قتل ثابت کرنا مقصد نہیں بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ جس طرح بحر کا شکار بغیر ذبح کھانا جائز ہے اسی طرح ٹڈی کو بھی بغیر ذبح کھانا جائز ہے۔

بجو کے شکار اور گوشت کھانے کا مسئلہ

الحدیث الشریف: عَنْ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ أَبِي عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللهِ عَنِ الضَّبُعِ أَصَيْدٌ هِيَ؟ فَقَالَ: نَعَمْ الخ

تشریح: اس میں دو مسئلے ہیں ایک مسئلہ تو یہ ہے کہ ضبع جس کو ہندی میں ہنڈار اور فارسی میں کفتار کہتے ہیں بالاتفاق محرم اس کو شکار نہیں کر سکتا شکار کرنے سے ایک دنبہ دینا پڑے گا۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اس کا کھانا حلال ہے یا حرام؟ تو امام شافعیؒ، احمدؒ، اسحاقؒ کے نزدیک اس کا کھانا حلال ہے اور امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک حرام ہے۔ شوافع وغیرہ دلیل پیش کرتے ہیں حدیث مذکور سے کہ حضور ﷺ نے اس کو کھانے کی اجازت دی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی آیت سے: وحرّمت عليكم الخبائث اور ضبع اخبث حیوانات میں سے ہے کہ وہ قبر کھود کر مردہ کھاتا ہے۔ دوسری دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ: كل ذی ناب من السباع فاكله حرام، رواه النسائی۔

اور ضبع درندوں میں سے ہے لہٰذا یہ حرام ہو گا۔ تیسری دلیل ترمذی شریف میں حضرت خزیمہؓ کی حدیث ہے کہ نبی کریم ﷺ سے اس کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ ﷺ نے انکار کے طور پر فرمایا: اكله احد؟

انہوں نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہ حدیث مرفوع نہیں ہے۔ لہٰذا قابل استدلال نہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر مرفوع مان بھی لیا جائے تب بھی ہماری حدیث محرم ہے اور ان کی حدیث محلل ہے اور محرم کی ترجیح ہوتی ہے اور اسی میں احتیاط بھی ہے۔

بَابُ الْإِحْصَارِ وَفَوْتِ الْحَجِّ (احصار اور حج کے فوت ہو جانے کا بیان)

احصار کی تعریف: احصار کے لغوی معنی روکنا ہیں اور اصطلاح شرع میں احصار کہا جاتا ہے کہ محرم کو احرام کے مقتضٰی کے مطابق عمل کرنے سے روک دیا جائے اب اس مسئلہ میں اختلاف ہوا کہ احصار کن اشیاء سے متحقق ہوتا ہے؟

فقہاء کرام کا اختلاف: امام شافعیؒ، احمدؒ، مالکؒ، اسحاقؒ کے نزدیک احصار صرف دشمن سے ہوتا ہے مرض وغیرہ سے نہیں ہوتا۔ مرض وغیرہ سے اگر احصار کا اندیشہ ہو تو اس کیلئے ضباعہ بنت زبیر کی حدیث کے پیش نظر یہ فرماتے ہیں کہ احرام باندھنے کے وقت یہ شرط لگالے کہ جس جگہ مریض ہو جاؤں یا اتمام حج سے عاجز ہو جاؤں تو میں احرام سے نکل جاؤں گا اور یہ کہے: اللّٰهم محلی حیث حبستنی۔

احناف کے نزدیک جو چیز بھی موجب احرام سے مانع ہو اس سے احصار متحقق ہو گا۔ لہٰذا جس طرح دشمن سے احصار ہو سکتا ہے اسی طرح مرض و قید وغیرہ سے بھی احصار متحقق ہو گا۔

دلائل: فریق اول دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی آیت سے فَإِنْ أُحْصِرْ تُمْ کہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم اور حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم دشمن کے ذریعہ سے محصور ہو گئے تھے اس وقت یہ آیت نازل ہوئی تھی۔ تو معلوم ہوا کہ احصار صرف دشمن سے ہو گا۔ دوسری دلیل حضرت ابن عباس اور ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا اثر ہے کہ انہوں نے فرمایا: لاحصر الامن عدو

امام ابو حنیفہؒ اسی مذکورہ آیت سے استدلال کرتے ہیں کہ قرآن کریم میں لفظ احصار لایا گیا ہے اور یہ عام ہے خواہ دشمن سے ہو یا مرض وغیرہ سے ہو، جیسا اصل نسخہ میں ہے حلانکہ جیسا کہ زیادہ مناسب ہے کہ تمام اہل لغات فرماتے ہیں۔ ہاں اگر لفظ حصر ہوتا جو صرف دشمن کے ساتھ خاص ہے تو ان کی دلیل بن سکتی تھی دوسری دلیل ابوداؤد و ترمذی میں حجاز بن عمرو انصاری رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ :قال سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول من کسر او عرج أو مرض فقد حل۔

تو یہاں کسی عضو کے تڑ جانے اور لنگڑا ہو جانے اور مرض ہونے سے بغیر دم حلال ہونے کی اجازت دی ہے تو معلوم ہوا کہ مرض وغیرہ سے بھی احصار ہو سکتا ہے۔ فریق اول نے قرآن کریم کی آیت سے جو استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ اصول کا مسلمہ قاعدہ یہ ہے کہ :العبرۃ لعموم اللفظ لا لخصوص السبب۔

یعنی عموم لفظ کے اعتبار سے حکم ثابت ہوتا ہے خاص شان نزول کے ساتھ خاص نہیں ہوتا ہے۔ لہٰذا یہاں لفظ احصار عام ہے مرض وغیرہ کو بھی شامل ہے لہٰذا حکم عام ہو گا۔ ابن عمر ص اور ابن عباس ص کے اثر سے جو استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن کریم اور حدیث کے مقابلہ میں یہ قابل حجت نہیں یا تو یہ کہا جائے کہ ان کا مقصد یہ ہے کہ حصر کا فرد کامل حصر بالعدو ہے یہ مطلب نہیں کہ اس کے علاوہ حصر کا اور کوئی سبب نہیں ہے۔ شوافع وغیرہ مرض وغیرہ کے اندیشہ کے وقت شرط لگانے کی دلیل میں ضباعہ کی جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ بعض کبار صحابہ جیسا کہ ابن عمر ص وغیرہ اشتراط کا انکار کرتے ہیں جیسا کہ ترمذی میں ہے۔ لہٰذا حدیث کا مطلب یہ ہو گا اس عورت کو تسلی دینے کے لئے فرمایا تھا یہ مطلب نہیں تھا کہ اس اشتراط کا احرام پر اثر پڑے گا۔

احصار کی ہدی کہاں ذبح کی جائیے: اب احصار کا حکم یہ ہے کہ ایک دم ذبح کیا جائے لیکن اختلاف ہوا اس بارے میں کہ اس کو حرم میں بھیجنا ضروری ہے یا نہیں؟ تو شوافع کے نزدیک حرم میں بھیجنا ضروری نہیں ہے بلکہ جہاں احصار ہوا ہے وہاں ذبح کر کے حلال ہو جائے لیکن احناف کے نزدیک حرم شریف میں کسی کے ذریعہ بھیج دے اور دن متعین کر دے جب وہ وہاں ذبح کر لے اس وقت وہ حلال ہو جائے گا۔ شوافع دلیل پیش کرتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حدیبیہ میں جب محصور ہوئے تو اسی جگہ میں ذبح کر کے حلال ہو گیا اور حدیبیہ حل میں ہے حرم میں نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ حرم میں بھیجنا ضروری نہیں امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں کہ قرآن کریم کی آیت سے : وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ

دوسری آیت: مَحِلُّهَآ إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ۔

اس سے صاف معلوم ہوا کہ حرم میں پہنچنے کے بعد حلال ہو گا۔ انہوں نے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ حدیبیہ کا بعض حصہ حرم میں داخل ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اسی حصے میں ذبح کیا بنابریں ان کا استدلال صحیح نہیں ہے۔

بَابُ حَرَمِ مَكَّةَ - حَرَسَهَا اللهُ - تَعَالٰى - (حرم مکہ حرمت کا بیان)

مکہ مکرم کی حرمت

الْحَدِيْثُ الشَّرِيْفُ : عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ : قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ فَتْحِ مَكَّةَ . . . إِنَّ هٰذَا الْبَلَدَ حَرَّمَهُ اللهُ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ ، فَهُوَ حَرَامٌ بِحُرْمَةِ اللهِ إِلٰى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ، وَإِنَّهُ لَمْ يَحِلَّ الْقِتَالُ فِيْهِ لِأَحَدٍ قَبْلِيْ ، وَلَمْ يَحِلَّ لِيْ إِلَّا سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ ، فَهُوَ حَرَامٌ بِحُرْمَةِ اللهِ إِلٰى يَوْمِ الْقِيَامَةِ الخ

تشریح: علامہ قرطبیؒ نے کہا کہ تحریم کے معنی یہ ہے کہ کسی سبب کے بغیر اللہ تعالیٰ نے ابتداءً حرام قرار دیا ہے جس میں کسی انسان کا دخل نہیں ہے نہ عقل کا دخل ہے یا تو یہ مراد ہے کہ زمانہ جاہلیت میں مشرکین نے جو حرام قرار دیئے تھے ان میں سے نہیں بلکہ یہ اللہ تعالیٰ کی محرمات میں سے ہے یا تو یہ مراد ہے کہ اسکی تحریم صرف شریعت محمدیہ کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ دنیا کی ابتدا سے اس کی حرمت دائمی طور پر چلی آرہی ہے اب اس میں اشکال یہ ہوتا ہے کہ روایت میں یہ موجود ہے کہ مکہ کو حضرت ابرہیم علیہ السلام نے حرام قرار دیا ہے اور یہاں کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا تو تعارض ہو گیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ کے حکم ہی سے حرام قرار دیا ہے اس لئے دونوں کی طرف نسبت کی گئی یا تو یا مطلب ہے کہ ابتدا ہی سے اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا تھا لیکن لوگوں کو معلوم نہ تھا حضرت ابراہیم علیہ السلام نے لوگوں کے درمیان سب سے پہلے ظاہر کیا۔

حرم مکہ کی حد مدینہ کی جانب مکہ سے تین میل تک ہے اور یمن کی جانب مکہ سے ساٹھ میل تک ہے اور طائف کی جانب گیارہ میل ہے۔ اور عراق کی جانب دس میل ہے اور جعرانہ کے جانب پانچ میل تک، اب حرم مکہ کا حکم یہ ہے کہ احناف کے نزدیک ہر اس درخت کو کاٹنا جائز نہیں جو خود بخود اُگے اور ٹوٹا ہوا نہ ہو اور خشک نہ ہو البتہ اذخر گھاس کاٹنے کی اجازت ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک جو کانٹا بالطبع موذی ہے اس کا کاٹنا جائز ہے کیونکہ یہ ان فواسق کے مشابہ ہے۔ جن کو قتل کرنا جائز ہے لیکن جمہور ائمہ کے نزدیک کانٹا کاٹنا بھی جائز نہیں اس لئے کہ حدیث میں مطلقاً لا یعضد شوکه آیا ہے۔ امام شافعیؒ نے جو قیاس کیا نص کے مقابلہ میں قابل حجت نہیں یا تو وہ قیاس مع الفارق ہے۔ کیونکہ فواسق تو تکلیف دینے کا ارادہ کرتے ہیں۔ بخلاف کانٹا کے کہ اس سے خود احتراز کرنا ممکن ہے۔

دوسرا مسئلہ اس میں یہ ہے کہ اگر حرم کے اندر کوئی جنایت کرے تو اس سے بدلہ لیا جائے گا خواہ فعل نفس میں جنایت کرے یا فیما دون النفس میں جنایت کرے اور اگر خارج حرم میں خنایت کرے اور حرم میں آکر پناہ لے تو اگر فیما دون النفس جنایت ہو تو بالاتفاق قصاص لیا جائے گا اس لئے کہ اس کا حکم مال کا سا ہے اور اگر قتل نفس کر کے حرم میں داخل ہو جائے تو اس میں اختلاف ہے۔ شوافع وغیرہ کے نزدیک اس صورت میں بھی قصاص لیا جائے گا۔ لیکن احناف کے نزدیک حرم میں قتل نہیں کیا جائے گا بلکہ اس کو نکلنے پر مجبور کیا جائے گا کہ کھانا پینا اور راحت کا ساماں بند کیا جائے گا تا کہ حرم سے نکلنے پر مجبور ہو جائے اور باہر قصاص لیا جائے۔ شوافع حضرات عمرو بن سعید رضی اللہ عنہ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ ان الحرم لا یعید عاصیاً ولا فاراًبدم۔

دوسری دلیل پیش کرتے ہیں نبی کریم ﷺ نے ابن خطل کو حرم میں قتل کرنے کا حکم دیا تو معلوم ہوا کہ حرم میں قصاص لینا جائز ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل ابو شریح کی حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: فلا یحل لامرأ یؤمن باللہ والیوم الاخر ان یسفک بہا دما، تو معلوم ہوا کہ حرم میں قتل کرنا جائز نہیں ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہ قول ایک فاسق فاجر لطیم الشیطان کا ہے لہٰذا حدیث کے مقابلہ میں اس کا قول قابل استدلال نہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ وہاں پناہ نہ دینے کا مطلب یہ نہیں کہ اس کو قتل کر دیا جائے بلکہ اس کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ اسکو وہاں نہ رہنے دیا جائے بلکہ نکلنے پر مجبور کیا جائے یہی ہمارا مذہب ہے لہٰذا اس سے قصاص پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔

دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ ابن خطل کو قصاصاً قتل نہیں کیا گیا بلکہ مرتد ہونے کی بنا پر قتل کیا گیا اور اگر قصاص کی بنا پر قتل کیا گیا ہو تو حضور ﷺ کیلئے اس وقت حلال کیا گیا تھا۔ اس لئے قتل جائز تھا۔ لہٰذا اس سے بھی استدلال جائز نہیں۔

بَابُ حَرَمِ الْمَدِيْنَةِ - حَرَسَهَا اللّٰهُ - تَعَالٰی - (حرم مدینہ کا بیان)

مدینہ کی تحریم کے بارے میں امام شافعیؒ، مالکؒ، احمدؒ فرماتے ہیں کہ وہ مکہ کی طرح حرم ہے اسلئے حرم مکہ کی مانند اس میں شکار کرنا درخت کاٹنا وغیرہ جائز نہیں ہے اور اس کی جزا کے بارے میں ان کے دو قول ہیں ایک قول میں وہ جزا ہے جو حرم مکہ کیلئے ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ جزا اخذ سلاح ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک مدینہ کا حرم مکہ کی طرح نہیں ہے۔ لہٰذا اس کا شکار کرنا اور درخت کاٹنا جائز ہے البتہ مکروہ ہے۔ امام شافعیؒ وغیرہ استدلال کرتے ہیں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث سے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: المدينة حرام ما بين عير الى ثور، رواه البخاري ومسلم

دوسری دلیل حضرت سعد رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے مسلم شریف میں کہ: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انی احرم ما بين لابتی المدينة۔

تیسری دلیل حضرت ابو سعید رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: انه عليه السلام قال ان ابراهيم عليه السلام حرم مكة فجعلها حراما وانی حرمت المدينة، رواه مسلم۔

اس قسم کی احادیث سے صراحۃً تحریم مدینہ ثابت ہوتی ہے۔ ان حضرات نے جن احادیث سے استدلال کیا ان کے مقابلہ میں حضرت ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں مسلم شریف کی حدیث سے کہ: انه عليه السلام قال لاتبخط منها شجرة الا لعلف۔

یعنی جانور کی خوراک کیلئے مدینہ کے درختوں سے پتے جھاڑ سکتا ہے حالانکہ حرم مکہ کے اشجار کے ورق کسی حالت میں جھاڑنا جائز نہیں۔ تو معلوم ہوا کہ ليس المدينة حرم كما كان لمكة۔

دوسری دلیل حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: قال كان النبی صلى الله عليه وسلم احسن خلقا وكان لی اخ يقال له ابو عمير وكان له نغير فدخل عليه النبی صلى الله عليه وسلم فقال له يا ابا عمير ما فعل النغير، رواه مسلم

تو اگر صید مدینہ صید مکہ کی طرح ہوتا تو آپ ﷺ نغیر پرندہ کو روکنے اور کھیلنے کی اجازت نہ دیتے تو معلوم ہوا کہ حرم مدینہ، حرم مکہ کی مانند نہیں ہے۔

شوافع نے جن احادیث سے استدلال پیش کیا ان کا جواب یہ ہے کہ اس میں تحریم سے مقصد مدینہ منورہ کی زینت وخوبی باقی رکھنا

ہے۔ جیسا کہ ابن عمرؓ سے روایت ہے ان سے پوچھا گیا مدینہ کے درخت بیر کاٹنے کے بارے میں تو فرمایا کہ اس کی ممانعت مدینہ کے ٹیلوں کو منہدم کرنے کی مانند ہے اور فرمایا: انھا زینة المدینة، رواہ الطحاوی۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے جو "احرم" کا لفظ فرمایا اس سے تحریم مراد نہیں ہے بلکہ اس سے عظمت و حرمت مراد ہے لہٰذا اس سے مدینہ کی عظمت ثابت ہوتی ہے مکہ کی طرح حرام ثابت نہیں ہوتی اور اسی عظمت کے ہم بھی قائل ہیں۔

لہٰذا جن احادیث میں احرم وغیرہ کا ذکر ہے وہاں حرمت و عظمت کا بیان ہے اور جن احادیث میں شکار پکڑنا اور درخت کاٹنے کا ذکر ہے وہاں نفسِ حلت کا بیان ہے اس طریقے سے مدینہ کے بارے میں احادیث متعارضہ کے درمیان تطبیق ہو جائے گی اور ایسی احادیث میں احناف کا یہی طرز عمل ہے۔

جب مدینہ دارالخلافہ ہوگا مسلمان فاتح ہونگے

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أُمِرْتُ بِقَرْيَةٍ تَأْكُلُ الْقُرَى. يَقُولُونَ: يَثْرِبَ وَهِيَ الْمَدِينَةُ الخ

تشریح: اکلِ قریٰ سے مراد یہ ہے کہ مدینہ کے اہل دوسرے بلاد کے اہل پر غالب ہوں گے اور بعض کہتے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے کہ مدینہ سب سے پہلے لشکر اسلام کا مرکز ہو گا پھر وہاں سے تمام فتوحات کا سلسلہ جاری ہو گا کما قال مالکؒ اور بعض کہتے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے کہ مدینہ منورہ کی اتنی زیادہ فضیلت ہے کہ اس کے مقابلہ میں دوسرے بلاد کے فضائل ہیچ ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک مدینہ منورہ مکہ مکرمہ سے بھی افضل ہے کہ تمام بلاد بلکہ مکہ مکرمہ میں بھی مدینہ ہی کی وجہ سے اسلام داخل ہوا۔ نیز حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے بخاری مسلم میں کہ حضور ﷺ نے فرمایا: انھا تنفی الناس کما ینفی الکیر خبث الحدید۔

یہ فضیلت صرف مدینہ کیلئے ذکر کی گئی ہے لہٰذا وہی افضل ہو گا۔ نیز حضرت ابو سعید خدریؓ کی حدیث ہے مسلم شریف میں کہ حضور ﷺ نے فرمایا: ان ابراھیم حرم مکة وانی حرمت المدینة۔

اور چونکہ نبی کریم ﷺ افضل و سید المرسلین ہیں اس لئے ان کا حرام کردہ مدینہ ابراہیم علیہ السلام کے حرام کردہ مکہ سے افضل ہو گا۔ نیز اسی مدینہ میں نبی کریم ﷺ مدفون ہیں جو کعبہ سے بلکہ عرش و کرسی سے بھی افضل ہے۔ لہٰذا مدینہ منورہ مکہ مکرمہ سے افضل ہو گا۔ لیکن جمہور صحابہ و تابعین اور امام ابو حنیفہؒ شافعیؒ احمدؒ کے نزدیک مکہ مکرمہ تمام بلاد اور مدینہ منورہ سے افضل ہے۔ دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے سب سے پہلے اسی کو بنایا اور اسی میں نماز کا قبلہ اور جائے حج بنایا اور اسی کو اقامت حد اور قتل قتال سے مامون بنایا جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: اِنَّ اَوَّلَ بَيْتٍ وُّضِعَ لِلنَّاسِ، وَمَنْ دَخَلَهٗ كَانَ اٰمِنًا

اور مدینہ کی یہ شان نہیں ہے لہٰذا مکہ افضل ہو گا۔ دوسری دلیل حضرت عبداللہ بن عدیؓ کی حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے ہجرت کے وقت مکہ کو خطاب فرمایا تھا: واللہ انک لخیر ارض اللہ واحب ارض اللہ الی اللہ الخ رواہ الترمذی

تو یہاں حضور ﷺ نے قسم کھا کر فرمایا کہ مکہ، اللہ کے نزدیک سب سے بہترین شہر اور محبوب ترین شہر ہے۔ اسی طرح ابن عباسؓ کی حدیث ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ مکہ مکرمہ میرے نزدیک تمام شہروں میں زیادہ محبوب ہے۔ لہٰذا مکہ، مدینہ سے افضل ہو گا۔

امام مالکؒ نے جو دلائل پیش کئے یہ سب مدینہ کی عارضی و جزوی فضیلت ہے ذاتی و کلی فضیلت نہیں اور مکہ کے بارے میں جو فضیلت کی حدیثیں ہیں وہ ذاتی و کلی ہیں۔ باقی تیسری دلیل میں جو یہ بیان کیا گیا کہ مکہ کی تحریم حضرت ابراہیم علیہ السلام نے کی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس کی اصل تحریم کرنے والے اللہ تعالیٰ ہیں جیسا کہ حدیث میں ہے: ان اللہ حرم مکۃ ولم یحرمھا الناس۔ ابراھیم علیہ السلام نے صرف تحریم کو ظاہر کیا اس لئے ان کی طرف بھی نسبت کر دی گئی تو جب مکہ کے محرم حقیقۃً اللہ تعالیٰ ہیں لہٰذا وہ افضل ہوگا اور چوتھی دلیل میں مدینہ منورہ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا جائے دفن قرار دے کر افضل کہا گیا اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے تو صرف اس حصہ کی افضلیت ثابت ہوتی ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اعضائے شریفہ سے متصل ہیں اور اس میں تو کوئی کلام نہیں ہے وہ تو بالاجماع تمام جگہوں سے افضل ہے حتیٰ کہ عرش و کرسی سے بھی افضل ہے اور بحث ہے مجموعہ مکہ و مدینہ کی افضلیت کے بارے میں اور اس سے پورے مکہ کی فضیلت ثابت نہیں ہوتی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

کتاب البیوع (بیوعات کا بیان)

چونکہ دین کا مدار اعتقادات و عبادات، معاملات، معاشرت پر ہے تو مصنفؒ پہلے دونوں سے فارغ ہو کر معاملات کو شروع کر رہے ہیں۔ کیونکہ نظامِ عالم کا بقاء اور نظام معاش کی خاطر بیع و فروخت کی طرف لوگ زیادہ محتاج ہیں۔ اسلئے دوسرے معاملات پر اسکو مقدم کیا۔ پھر چونکہ شہوتِ بطن مقدم ہوتی ہے شہوت فرج پر۔ نیز شہوتِ فرج کی ضرورت پیش آتی ہے بلوغ کے بعد اور شہوتِ بطن کی ضرورت اس سے پہلے پیش آجاتی ہے۔ اس لئے نکاح پر اس کو مقدم کیا۔

بیع کی تعریف: پھر بیع کے لغوی معنیٰ مطلقاً ادل بدل کرنا اور شرعاً اس کے معنی مبادلۃ المال بالمال بالتراضی اور اس کا رکن ایجاب و قبول ہے اور اس کی شرط متعاقدین کی اہلیت ہونا اور اس کا حکم مبیع میں مشتری کی ملک ثابت ہونا اور ثمن میں بائع کی ملک ثابت ہونا۔ والتفصیل فی کتب الفقہ

بیع کی اقسام: پھر بیع کا لفظ مصدر ہونے کے باوجود جمع لایا گیا اس کی اقسام وانواع کے اعتبار سے کہ اس کی بہت سی اقسام ہیں۔ یہ اقسام نفس بیع اور مبیع اور عاقدین یا اجل کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ عام طور پر بیع کی چار قسمیں بیان کی جاتی ہے۔

(۱) **بیع متعارف:** جس کو بیع مطلق بھی کہا جاتا ہے۔ ھو بیع العین بالدین (۲) **بیع مقائضہ:** ھو بیع العین بالعین (۳) **بیع صرف:** ھو بیع الدین بالدین (۴) **بیع سلم:** ھو بیع الدین بالعین۔

عبادات میں نصوص واحادیث کثرت سے ہیں لیکن معاملات میں نصوص واحادیث کثرت سے نہیں ہیں۔ اسلئے فقہاء نے اس میں بہت محنت و مشقت کر کے قرآن و حدیث کے دلالات واشارات و عبارات سے ان کے احکام مرتب کئے امام محمد بن الحسنؒ سے کسی نے پوچھا: الا تصنف فی الزھد کتاباً قال صنفت کتاب البیوع۔ مطلب یہ تھا کہ آدمی اگر معاملات اچھے رکھے اور حلال و حرام کا امتیاز کرے اور مشتبہات سے پرہیز کرے تو یہی زہد ہے۔

زانیہ عورت کی اجرت حرام ہے

الحدیث الشریف: عَنْ رَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثَمَنُ الْكَلْبِ خَبِيثٌ وَمَهْرُ الْبَغِيِّ خَبِيثٌ وَكَسْبُ الْحَجَّامِ خَبِيثٌ

تشریح: شکاری کتا کو گھر و کھیت کا پہرہ دینے کیلئے پالنا بالاتفاق جائز ہے کیونکہ صحیح حدیث میں موجود ہے من اقتنی کلبا الا کلب صید او ماشیة نقص من اجره کل یوم قیراطان

تو یہاں شکاری کتا اور پہرہ دار کتا کو مستثنیٰ کیا گیا۔ لیکن اختلاف اس میں ہے کہ کتا بیچ کر ثمن کھانا جائز ہے یا نہیں؟ تو امام شافعیؒ ،احمدؒ داؤد ظاہری کے نزدیک مطلقاً کتا بیچنا جائز نہیں معلم ہو یا نہ ہو۔ یہی امام مالکؒ کا ایک قول ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور ابراہیم نخعیؒ کے نزدیک جن کتوں سے نفع حاصل ہوتا ہو ان کا بیچنا جائز ہے۔ یہی امام مالکؒ کا قول ہے۔ امام شافعیؒ واحمدؒ کی دلیل یہی مذکورہ حدیث ہے۔ جس میں ثمن الکلب کو خبیث کہا گیا۔ جس کے معنی حرام کے ہیں۔ دوسری دلیل حضرت ابو مسعود انصاری رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: انه علیه السلام نهی عن ثمن الکلب، رواه البخاری و مسلم۔

امام ابو حنیفہؒ اور ابراہیم نخعی کی دلیل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: قال رخص النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ثمن کلب الصید۔

دوسری دلیل حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: انه علیه السلام نهی عن ثمن السنور و الکلب الا کلب صید، رواه البیهقی۔

تیسری دلیل حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نهی عن ثمن السنور و الکلب الا کلب صید

تو ان احادیث میں شکاری کتا کے ثمن کھانے کی اجازت دی گئی۔ کیونکہ وہ منتفع بہ ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ جو کتا منتفع بہ ہو اس کا بیچنا جائز ہے کیونکہ وہ مال متقوم ہے اور وہی محل بیع ہے۔

شوافع وغیرہ نے جن احادیث سے استدلال کیا ان کا جواب یہ ہے نہی کی احادیث محمول ہیں غیر منتفع بہ کلب پر یا تو محمول ہیں اس زمانہ پر جبکہ کتوں کو عام طور سے قتل کرنے کا حکم دیا گیا تھا پھر اس کا حکم منسوخ ہو گیا اور اسکے ساتھ بیع کلاب کی نہی بھی منسوخ ہو گئی اور بعض نے یہ جواب دیا کہ یہاں خبیث کے معنی حرام کے نہیں بلکہ اسکے معنی ہیں حلال طیب نہیں ہے یعنی مکروہ ہے۔ جیسا کہ کسبِ حجام کو خبیث کہا گیا حالانکہ بالاتفاق وہ حرام نہیں ہے۔ اسی طرح بلی کے بیچنے کی نفی کی گئی حالانکہ اسکا ثمن کسی کے نزدیک حرام نہیں ہے بلکہ اسکا مطلب یہ ہے کہ بلی جیسے جانور کو بیچ کر پیسہ کھانا مروت کے خلاف ہے اسکو مفت میں دینا مناسب ہے پس یہی کتا کے بارے میں بھی کہا جائے گا یہ مروت کے خلاف ہے کہ اسکو بیچ کر ثمن کھایا جائے۔

دوسرا مسئلہ: کسبِ حجام کے بارے میں ہے کہ آیا یہ جائز ہے یا ناجائز؟ تو امام احمدؒ کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے۔ لیکن جمہور ائمہ کے نزدیک جائز ہے امام احمدؒ کی دلیل حدیث مذکور ہے کہ کسبِ حجام کو خبیث کہا گیا۔ جمہور کی دلیل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔ بخاری و مسلم میں ہے کہ انه علیه السلام احتجم و اعطی الحجام اجرة

تو اگر حرام ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اجرت نہ دیتے۔ امام احمدؒ نے جس حدیث سے استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں خبیث سے مراد دنائت کے ہیں کہ ایک مسلمان کی شان یہ نہیں کہ خون چوس کر ایک رذیل پیشہ کر کے رزق حاصل کرے یا تو نہی کی حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے منسوخ ہو گئی ہے۔

بلی کی خریدوفروخت کا مسئلہ

الحدیث الشریف: عَنْ جَابِرٍ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ ثَمَنِ الْكَلْبِ وَالسِّنَّوْرِ

تشریح: بلی کے بیچنے اور اس کا ثمن کھانے کے بارے میں بھی اختلاف ہے۔ چنانچہ حضرت مجاہدؒ اور طاؤسؒ کے نزدیک جائز

نہیں ہے لیکن جمہور علماء اور ائمہ اربعہ کے نزدیک جائز ہے البتہ خلافِ اولیٰ ہے۔
فریق اول دلیل پیش کرتے ہیں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیثِ مذکور سے کہ اس میں ثمن ھرۃ سے منع کیا گیا ہے فریقِ ثانی استدلال پیش کرتے ہیں کہ بلی مالِ منتفع ہے لہٰذا دوسرے اموال کی طرح اسکا بیچنا بھی جائز ہوگا اور جن احادیث میں اسکے بیع کی ممانعت آئی ہے انمیں وہ بلی مراد ہے جو منتفع بہ نہ ہو بلکہ موذی ہو یا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس قسم اشیاء جو انسان کیلئے زیادہ مفید نہ ہوں اور مفت میں مل سکتی ہوں انکو بیچنا نہ چاہئے بلکہ اسمیں سماحت کرنا چاہئے اور بغیر بیع کے بطور ھبہ یا عاریت دے دینا چاہئے۔

بَابُ الْخِيَارِ (خیار کا بیان)

خیار مجلس کا مسئلہ

اَلْحَدِيْثُ الشَّرِيْفُ: عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اَلْمُتَبَايِعَانِ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِالْخِيَارِ عَلٰى صَاحِبِهٖ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا إِلَّا بَيْعَ الْخِيَارِ الخ

خیار کی قسمیں: جاننا چاہئے کہ خیار کی چند قسمیں ہیں۔(۱) خیارِ شرط جو عقد کے وقت شرط لگانے سے ثابت ہوتا ہے۔(۲) خیار عیب جو بیع کے بعد عیب پر مطلع ہونے سے ثابت ہوتا ہے۔(۳) خیارِ رؤیت جو بغیر دیکھ کر کوئی چیز خرید لے تو اسکو دیکھنے کے بعد رکھنے، نہ رکھنے کا اختیار ہوتا ہے۔(۴) خیارِ قبول کہ عاقدین میں سے کسی ایک کے ایجاب کے بعد دوسرے کو قبول کرنے نہ کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ان چاروں کے ثبوت میں تمام ائمہ کا اتفاق ہے اگرچہ ان کی تفصیلات میں کچھ اختلاف ہے جو کتب فقہ میں مذکور ہے۔

خیار مجلس میں ائمہ کا اختلاف: یہاں پانچویں قسم خیار ہے جس کو خیارِ مجلس کہا جاتا ہے کہ عقد تمام ہو جانے کے بعد اسی مجلس میں رہتے ہوئے عاقدین میں سے ہر ایک کو دوسرے کی رضامندی کے بغیر عقد کو فسخ کرنے کا اختیار ہوتا ہے تو اس خیار کے ثبوت کے بارے میں ائمہ کرام میں اختلاف ہے۔ تو امام شافعیؒ، احمدؒ و اسحاقؒ اسکے ثبوت کے قائل ہیں کہ ہر ایک کو خیارِ مجلس کا حق حاصل ہے اور امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ کے نزدیک کسی کیلئے خیارِ مجلس کا حق حاصل نہیں۔ ہاں اگر عاقدین نے خیارِ شرط رکھ لیا ہو۔ تو شرط کی وجہ سے خیار ہوگا۔

دلائل: امام شافعیؒ و احمدؒ استدلال پیش کرتے ہیں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیثِ مذکور سے جس میں تفریق مجلس سے پہلے خیار کا حق دیا گیا ہے اس کے علاوہ حکیم ابن حزام رضی اللہ عنہ کی حدیث اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں جن میں یہی الفاظ ہیں۔ پھر یہ حضرات فرماتے ہیں کہ ان تمام احادیث میں جو لفظ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا آیا ہے اس سے تفرق بالأبدان مراد لیتے ہیں اسلئے کہ تفرق اعراض میں سے ہے اور اعراض جوہر کے ساتھ قائم ہوتے ہیں دوسرے اعراض کے ساتھ قائم نہیں ہوتے اسلئے تفرق بالاقوال مراد نہیں ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ اس مقام پر ان کلیات سے استدلال کرتے ہیں جو فریقین کے یہاں مسلم ہیں۔ مثلاً جب کہ عاقدین کی رضامندی سے بیع ہوگی تو مبیع ملکِ مشتری میں داخل ہوگیا اور ثمن ملک بائع میں داخل ہوگیا اور ہر ایک کا مال الگ الگ ہوگیا تو اب ہر ایک میں سے کسی کو یہ حق حاصل نہیں کہ بغیر اس کی اجازت کے اسکے مال میں قبضہ کرے اگر ایسا کرے گا تو قرآن کریم کی آیت: وَلَا تَأْكُلُوْٓا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ میں داخل ہو جائے گا۔ نیز قرآن کریم میں اِلَّآ اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً سے ایجاب و قبول کے بعد اکل کو مباح قرار دیا ہے۔اب اگر خیارِ مجلس کے

ذریعہ سے اسکو روکا جائے تو ظاہری آیت کی مخالفت لازم آئے گی اور بغیر دلیل کے تخصیص آیت لازم آئے گی۔ دوسری دلیل قرآن کریم میں اَوۡفُوۡا بِالۡعُقُوۡدِ کے ذریعہ عقد تام ہونے کے بعد اسکے ایفاء کو لازم کیا گیا۔ لیکن خیارِ مجلس ثابت کرنے میں اس کلیہ کی نفی لازم آتی ہے۔ تیسری دلیل قرآن کریم میں: وَاَشۡهِدُوۡۤا اِذَا تَبَايَعۡتُمۡ کے ذریعہ بیع کے بعد شہادت کے ساتھ اسکو مضبوط کرنے کا حکم دیا گیا۔ اب اگر خیارِ مجلس ثابت کیا جائے تو اس حکم کی نفی لازم آتی ہے۔ انکے علاوہ احادیث کے ذریعہ سے احناف استدلال کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت حبان بن منقذ رضی اللہ عنہ کو بیع کے بعد اختیار دیا تھا جیسے ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے بخاری و مسلم میں تو اگر خیارِ مجلس حاصل ہوتا تو انکو خیار دینے کی ضرورت ہی نہیں تھی۔ علاوہ ازیں احناف دوسرے عقود پر قیاس کرتے ہیں مثلاً نکاح، اجارہ وغیرہ۔ اس میں سب کے نزدیک خیارِ مجلس کا حق حاصل نہیں ہے۔ لہٰذا عقد بیع میں بھی خیار مجلس حاصل نہیں ہوگا۔

جواب: امام شافعیؒ واحمدؒ نے جو دلیل پیش کی اس کا اجمالی جواب یہ ہے کہ قرآن کریم کی کلیات کے مقابلہ میں خبر واحد قابل قبول نہیں علاوہ ازیں اس حدیث میں خیار سے خیارِ مجلس مراد نہیں بلکہ خیارِ قبول مراد ہے کہ ایک کے ایجاب کے بعد تفرق مجلس کے پہلے پہلے دوسرے کو قبول کرنے یا نہ کرنے کا اختیار حاصل ہے۔ اسی طرح ایجاب کرنے والے کو بھی اپنے ایجاب اٹھانے کا حق حاصل ہے تو اس صورت میں تفرق سے تفرق بالابدان ہی مراد ہوگا۔ کما قال ابویوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ یہاں تفرق سے تفرق بالاقوال مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ کسی ایک کے ایجاب کے بعد دوسرے کو قبول کرنے اور نہ کرنے کا حق ہے اسی طرح ایجاب کرنے والے کو رجوع کرنے کا حق حاصل ہے اور خود حدیث شریف میں اسکا قرینہ موجود ہے کہ بائع اور مشتری کو "البیعان" کہا گیا ہے اور ان پر بیعان کا اطلاق اس وقت حقیقتاً ہوگا جبکہ بیع اب تک تام نہ ہو بلکہ ایک نے ایجاب کیا ہو اور دوسرا قبول کرنے والا ہے اور جب ایجاب و قبول ہو جائے تو عاقدین پر بیعان کا اطلاق مجازِ ماکان کے اعتبار سے ہوگا اور لفظ کو حقیقت پر حمل کرنا اولیٰ ہے مجاز پر حمل کرنے سے لہٰذا خیارِ قبول مراد لینا اولیٰ ہوگا باقی یہ کہنا کہ تفرق عرض ہے اور قول بھی عرض ہے اسکے ساتھ نہیں لگ سکتا تو ہم کہتے ہیں کہ یہ فلاسفہ اور مناطقہ کا قول ہے جو شریعت میں قابل استدلال نہیں ہے اور قرآن و حدیث میں تفرق وافتراق کا لفظ تفرق بالاقوال کیلئے استعمال ہوا ہے جیسے قرآن کریم کی آیت ہے: وَاِنۡ يَّتَفَرَّقَا يُغۡنِ اللّٰهُ۔ وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِيۡنَ اُوۡتُوا الۡكِتٰبَ

اسی طرح ستفترق امتی کا لفظ آیا ہے اور بہت سی احادیث ایسی ہیں۔ تو ان آیات واحادیث میں تفرق سے تفرق اقوال مراد ہے۔ آخر میں حضرت شیخ الہندؒ فرماتے ہیں کہ شوافع نے جن احادیث سے استدلال کیا ان سب میں خیارِ مجلس ہی مراد ہے۔ لیکن یہ حکم قضاءً نہیں بلکہ دیانۃً واستحباباً ہے کہ عقد تام ہونے کے بعد اگرچہ کسی ایک کو فسخ کرنے کا حق حاصل نہیں تاہم اگر اپنا مسلمان بھائی شرمندہ ہو جائے تو دوسرے کو مروتاً واستحباباً فسخ کا موقع دینا مناسب ہے۔ بہر حال حدیثِ مذکور سے شوافع کا استدلال خیارِ مجلس کے ثبوت کیلئے واضح نہیں ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث مذکور کا ایک جملہ الا بیع الخیار کی متعدد توجیہات کی گئی بعض کہتے ہیں کہ یہ مفہوم غایت سے استثناء ہے کہ اس کا مفہوم یہ تھا کہ اذا تفرقا سقط الخیار الا بیع شرط فیہ الخیار کہ شرط خیار لگانے سے جدائی کے بعد بھی مدت تک

خیار باقی رہے گا اور بعض کہتے ہیں کہ یہ اصل حکم سے استثناء ہے اور مطلب یہ ہے کہ تفرق سے پہلے خیار باقی رہے گا۔ مگر جبکہ عدم خیار کی شرط لگالے تو اس وقت خیار باقی رہے گا اور بعض کہتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ: الا بیعاً یقول احد المتبائعین للاخر اختر فیقول اخترت۔

تو ایسی صورت میں خیار ساقط ہو جائے گا۔ اگرچہ تفرق نہ ہو یہ دونوں توجیہ شوافع کے مذہب کے اعتبار سے ہوں گی اور پہلی توجیہ احناف و شوافع دونوں کے مذہب پر جاری ہو گی۔

بَابُ الرِّبَا (سود کا بیان)

ربوا کی تعریف: ربوا کے لغوی معنٰی مطلقاً زیادہ کے ہیں اور اصطلاح شرع میں ربوا کہا جاتا ہے: مبادلة المال بالمال کے اندر اس زیادتی مال کو جسکے مقابلہ میں کوئی عوض نہ ہو۔

ربوا کی اقسام: پھر ربوا کی دو قسمیں ہیں۔ ایک **ربوا جلی جس کو ربوا نسیہ** کہا جاتا ہے کہ دین کو تاخیر کر کے مال کے اندر زیادتی کی جائے۔ جس کا رواج زمانہ جاہلیت میں بہت زیادہ تھا چونکہ اس میں بہت زیادہ نقصان ہے اس لئے اللہ تعالیٰ نے اپنے رحم و کرم سے اس عظیم نقصان سے لوگوں کو بچانے کیلئے اسکو حرام قرار دیا اور اس کا کھانے والا، کھلانے والا کاتب شاہد ہر قسم کی مدد کرنے والے پر لعنت کی ہے اور اسکی نہ چھوڑنے والے کے ساتھ اللہ و رسول کی طرف سے لڑائی کا اعلان کیا گیا کسی گناہ کبیرہ میں اس قسم وعید نہیں آئی۔ دوسری قسم **ربوا خفی جس کو ربوا الفضل** کہا جاتا ہے ایک طرف مال زیادہ ہو اور ایک طرف مال کم ہو یہ چونکہ پہلی قسم کے لئے سبب بنتا ہے اس لئے سد اللذرائع حرام قرار دیا گیا۔

پھر اشیاء ستہ میں ربوا کو حرام قرار دیا گیا جیسا کہ حضرت عبادہ ﷺ کی حدیث ہے: اَلذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ اور یہی حدیث باب ربوا میں اصل ہے اب بحث ہوئی کہ ربوا انہی چیزوں کے ساتھ خاص ہے۔ یا دوسری اشیاء کی طرف ربوا کا حکم متعدی ہو گا۔ تو اہل ظواہر کے نزدیک یہ حکم معلل بالعلۃ نہیں ہے لہٰذا انہی اشیاء کے ساتھ حکم خاص ہو گا۔ لیکن تمام ائمہ مجتہدین کے نزدیک یہ حکم معلل بالعلۃ ہے۔ جہاں بھی علت پائی جائے گی۔ وہاں ربوا جاری ہو گا صرف اشیاء ستہ کے ساتھ حکم خاص نہیں ہو گا۔

ربوا کی علامت: پھر ان کے آپس میں علت کے متعلق اختلاف ہوا چنانچہ امام شافعیؒ و مالکؒ کے نزدیک ذھب وفضہ میں علت ثمنیت ہے اور باقی چاروں میں علت طعام ہے اور جنسیت شرط ربوا ہے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک علت ربوا قدر مع الجنس ہے۔ یعنی کیل مع الجنس یا وزن مع الجنس ہے باقی تفصیلات دلائل کتب فقہ میں تفصیل کے ساتھ مذکور ہیں۔

ایک غلام کے بدلے میں دو غلام دینا کیسا ہے؟

الحدیث الشریف: عَنْ جَابِرٍ قَالَ: جَاءَ عَبْدٌ فَبَايَعَ... فَاشْتَرَاهُ بِعَبْدَيْنِ أَسْوَدَيْنِ وَلَمْ يُبَايِعْ أَحَدًا الخ

تشریح: اگر بیع الحیوان بالحیوان یداً بید ہو تو متفاضلا بھی جائز ہے بالاتفاق خواہ ایک جنس کا ہو یا دو جنس کا لیکن نسیۂ حیوان بالحیوان کی بیع کے بارے میں اختلاف ہے چنانچہ امام شافعیؒ مالکؒ اور احمدؒ کے نزدیک یہ جائز ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے اور یہ امام احمدؒ کی مشہور روایت ہے۔ امام شافعیؒ و مالکؒ استدلال کرتے ہیں حضرت عبداللہ بن عمر ﷺ کی حدیث سے جو

ابوداؤد شریف میں مذکور ہے کہ ایک مرتبہ حضور ﷺ لشکر تیار کر رہے تھے اتفاق سے اونٹ کم ہو گئے تو آپ ﷺ نے حکم دیا کہ ایک اونٹ صدقہ کے دو دو اونٹ کے مقابلہ میں نسیئۃً خرید کر لو چنانچہ ایسا ہی کیا گیا تو یہ بیع الحیوان بالحیوان نسیئۃً ہوئی تو معلوم ہوا کہ یہ جائز ہے۔ امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے کہ: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا بأس بالحیوان بالحیوان واحداً باثنین یداً بید و کرھہ نسیئۃً، رواہ ابن ماجہ

دوسری دلیل حضرت سمرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نھیٰ عن بیع الحیوان بالحیوان نسیئۃً، رواہ الترمذی و ابو داؤد۔

اسی طرح ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ایسی روایت ہے۔ جسکو ترمذی نے علل میں نکالا ہے۔ تو ان روایات سے واضح ہو گیا کہ بیع الحیوان بالحیوان نسیئۃً جائز نہیں۔ شوافع نے عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے جو دلیل پیش کی تو اس کا جواب امام طحاویؒ و علامہ تورپشتیؒ نے یہ دیا ہے کہ یہ معاملہ تحریم ربوا سے پہلے کا تھا لہٰذا یہ منسوخ ہو گیا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ مسلم اصول ہے کہ حلت و حرمت میں جب تعارض ہو جاتا ہے تو حرمت کی ترجیح ہوتی ہے۔ لہٰذا یہاں ہمارے دلائل کی ترجیح ہو گی۔

سونے کے بدلے سونے کے لین دین کا مسئلہ

الحدیث الشریف: عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَبِي عُبَيْدٍ قَالَ: اشْتَرَيْتُ يَوْمَ خَيْبَرَ قِلَادَةً بِاثْنَيْ عَشَرَ دِينَارًا . . . لَا تُبَاعُ حَتَّى تُفَصَّلَ

تشریح: جس قلادہ میں سونے کی جڑاؤ کی گئی ہو اور جس تلوار کو چاندی وغیرہ سے آراستہ کی گی ہو تو اس قسم چیزوں اس سونا و چاندی کو الگ کرنے کے بغیر امام مالکؒ، شافعیؒ، احمدؒ، اسحاقؒ، ابن المبارکؒ کے نزدیک بیع جائز نہیں لحدیث فضالۃ قال اشتریت یوم خیبر قلادۃ باثنیٰ عشر دینارا، أفیھا ذھب و خرز ففصّلتھا فوجدتّ أکثر من اثنی عشر دینارا، أفذکرت ذلک للنبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال لا تباع حتی تفصل، رواہ مسلم۔

لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک یقینی طور پر معلوم ہو تو ثمن مافی القلادۃ سے ازید ہے تو جدا کرنے کے بغیر بھی بیع جائز ہے تاکہ ذھب بمقابلہ ذھب ہو کر زائد قلادۃ کے بدلہ میں ہو اور عدم لزوم ربوا کیلئے زیادت کی شرط لگائی گئی۔ امام شافعیؒ، مالکؒ، احمدؒ و اسحاقؒ وغیرہ حضرات نے فضالہ کی حدیث سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں بھی جو بغیر کے بیع سے منع کیا گیا اسکی علت یہ ہے کہ مقابلہ الذھب بالذھب ہو کر زیادۃ الفضل سے ربوا لازم آتا ہے جب امام اعظمؒ نے ایسی صورت بتائی کہ جس سے ربوا لازم نہ آئے تو حدیث کے خلاف بالکل نہیں ہوا۔ نیز اس حدیث میں مزید احتیاط کا بیان کیا۔

خشک اور تازہ پھلوں کے باھمی لین دین کا مسئلہ

الحدیث الشریف: عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ قَالَ: سَمِعْتُ . . . فَقَالَ: نَعَمْ فَنَهَاهُ عَنْ ذٰلِكَ

تشریح: رطب تازہ خرمہ کو کہا جاتا ہے اور تمر خشک خرمہ کو اب بیع الرطب بالتمر جسکو بیع مزابنہ کہا جاتا ہے۔ وبیع الغب بالزبیب وبیع الحنطۃ فی سنبلھا بحنطہ صافیہ جسکو بیع المحاقلہ کہا جاتا ہے۔ یہ تمام بیوع امام شافعیؒ، احمدؒ، مالکؒ کے نزدیک جائز نہیں اگرچہ متساویاً ہوں۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بیع الرطب بالتمر برابری کر کے جائز ہے۔ ایسی ہی دوسری صورتیں بشرط تساوی بیع جائز ہے۔

ائمہ ثلاثہ سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی حدیث مذکور سے دلیل پیش کرتے ہیں جس میں مطلقاً بیع کی ممانعت کی گئی۔ امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں اس مشہور حدیث سے جو حرمت ربوا کی اصل ہے اس میں متفاضلا بیع کی ممانعت ہے اور مثلاً بمثل بیع کی اجازت ہے۔ نیز قرآن کریم میں وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَیْعَ سے عام بیع کو حلال قرار دیا گیا ہے۔ اب نصوص سے جن بیوع کی ممانعت کی گئی وہی ناجائز ہوں گی اور بقیہ جواز کے تحت رہے گی۔ انہوں نے جس حدیث سے دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں ایک راوی زید بن ابی عیاش ہے اور وہ مجہول ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ وہ نسیئۃً پر محمول ہے چنانچہ ابوداؤد شریف میں الٰی اجل کی قید ہے اور نسیئۃً ہمارے نزدیک بھی جائز نہیں۔ شراح ہدایہ نے یہاں تک واقعہ نقل کیا کہ امام ابو حنیفہؒ جب بغداد تشریف لے گئے تو وہاں کے علماء کے ساتھ بہت سے مسائل میں مناظرہ ہوا۔ ان میں سے ایک مسئلہ بیع الرطب بالتمر کا تھا تو امام ابو حنیفہؒ نے جائز کہا تو انہوں نے سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی حدیث پیش کی تو امام صاحب نے کہا اس کا راوی زید بن عیاش مجہول ہے، فلا یستدل بحدیثہ۔ پھر فرمایا کہ بتاؤ کہ رطب اور تمر ایک جنس ہے یا دو جنس اگر ایک جنس ہے تو حدیث مشہور کے اول جزء سے بالتساوی بیع جائز ہونا چاہئے اور اگر دو جنس ہیں تو آخری جزء سے تفاضلا بھی بیع جائز ہونا چاہئے۔ تو اس حدیث مشہور کے مقابلہ میں یہ حدیث شاذ ہے۔ فبھتوا

ادھار لین دین میں سود کا مسئلہ

الحدیث الشریف: عَنْ اُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الرِّبَا فِي النَّسِيئَةِ وَفِي رِوَايَةٍ قَالَ: لَا رِبَا فِيمَا كَانَ يَدًا بِيَدٍ

تشریح: بعض فرق قلیلہ کے نزدیک ربوا صرف نَسِیئَۃ میں متحقق ہوتا ہے۔ خواہ ایک جنس کا ہو یا دو جنس کا اگر یداً بید ہو جائے تو متفاضلاً بھی جائز ہے اور یہی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا مذہب تھا وہ حضرت اسامہ رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث سے استدلال پیش کرتے ہیں۔ یہ جمہور صحابہ و تابعین وائمہ کرام کے نزدیک ایک جنس میں تفاضل یہی ربوا اور نَسِیئَۃ بھی ربوا ہے۔ اور مختلف جنس میں تفاضل ربوا نہیں نَسِیئَۃ ربوا ہے۔ جمہور کی دلیل وہ مشہور حدیث ہے جو ربوا میں اصل ہے جس میں متجانسین کے اندر یداً بید اور تساوی کو شرط قرار دی گئی۔ حضرت اسامہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ وہاں مختلف الجنس کے بارے میں کہا گیا۔ اور حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ نے جب ابن عباس رضی اللہ عنہ کو سختی سے سمجھایا۔ تو انہوں اس سے رجوع کر لیا تو اب متجانسین میں ربوا فضل کی حرمت میں اجماع ہو گیا۔

باب المنهي عنها من البيوع (ممنوع بیوعات کا بیان)

بیع محاقلہ کی ممانعت

الحدیث الشریف: عَنْ جَابِرٍ قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْمُخَابَرَةِ وَالْمُحَاقَلَةِ وَالْمُزَابَنَةِ وَالْمُحَاقَلَةُ الخ

تشریح: حدیث مذکور میں یہ چند بیوعات سے منع کیا گیا ہے جو ایام جاہلیت میں مروج تھیں،

مخابرہ کہا جاتا ہے کسی کو زراعت کرنے کے لئے زمین دے کر کہنا کہ پیداوار کا ثلث یا ربع یا کوئی حصۂ معینہ میرا ہے اور یہ زراعت دونوں قریب قریب ہیں فرق اتنا ہے کہ مخابرہ میں عامل بیج دیتا ہے اور مزارعت میں مالک بیج دیتا ہے اس مسئلہ کی تفصیل آئندہ مستقل باب میں آئے گی۔

محاقلہ کی تفسیر یہ کی گئی ہے کہ خوشہ کے اندر جو گیہوں ہے اس کو کاٹا گیہوں سے بیچنا اس میں چونکہ ربوا کا اندیشہ ہے اس لئے یہ

جائز نہیں ہے اور بعض نے محاقلہ کی تعریف مزارعت سے کی ہے۔ لہٰذا یہ حدیث امام ابو حنیفہؒ کی حجت بن جائے گی مزارعت کے عدم جواز پر۔

مزابنہ زبن سے مشتق ہے اس کے معنی دفع کرنا اور چونکہ اس بیع میں متبائعین میں سے ہر ایک اپنے صاحب کو اس کے حق سے دفع کرتا ہے۔ اس لئے اس کو بیع مزابنہ کہا جاتا ہے اور اصطلاح میں مزابنہ کی تعریف یہ ہے کہ: ھو بیع الثمار علی رؤس الاشجار بالتمر المجذو ذخرصاً۔

اس میں چونکہ درخت پر جو کھجور ہے وہ اندازہ کر کے بیچا گیا اس لئے اس میں کمی و زیادتی کا اندیشہ ہے اس لئے منع کیا گیا۔ یہ بیع امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مطلقاً ناجائز ہے چاہے کم ہو یا زیادہ۔

امام شافعیؒ کے نزدیک پانچ وسق کے کم میں جائز ہے۔ جس کو ان کے نزدیک عرایا کہا جاتا ہے اور حدیث میں عرایا کی رخصت دی گئی لیکن ہم کہتے ہیں کہ عرایا بیع ہی نہیں بلکہ اس کے معنی عطیہ کے ہیں۔ چنانچہ ہم اس کی یہی تفسیر بیان کرتے ہیں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی تفصیل یہ ہے کہ حضورا کے زمانہ میں کچھ لوگ فقیر تھے جن کے پاس دینار و درہم نہ تھے لیکن رطب یعنی تازہ خرما کھانے کا شوق رکھتے تھے جب رطب کا موسم آتا انہوں نے حضور ﷺ کے پاس اس کی شکایت کی تو حضور ﷺ نے خشک خرما دے کر اندازہ کر کے تازہ خرما خریدنے کے لیئے ان کو اجازت دی۔ چونکہ پانچ وسق میں یہ حاجت پوری ہو جاتی ہے۔ اس لئے اس کو خاص کر کے ذکر کیا اور یہ بات یاد رہے کہ مشتری جو تمر دے گا وہ تول کر دے گا اور بائع خرص کر کے دے گا۔ اس لئے امام شافعیؒ کے نزدیک یہ مزابنہ سے استثناء ہے مطلب یہ ہے کہ حضور ﷺ نے جب مزابنہ سے منع فرمایا تو ان لوگوں پر تنگی آگئی جن کے پاس تمر تو ہے لیکن رطب نہیں اور جی رطب کھانے کو چاہتا ہے۔ اس لئے حضور ﷺ نے ان پر وسعت کرنے کے لئے عرایا کی اجازت دیدی چنانچہ سہل بن ابی حثمہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: قال نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ عن بیع التمر بالتمر الا انہ رخص فی العریۃ ان تباع بخرصھا تمراً یأکلھا اھلھا رطباً۔

اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں اس کی مقدار بیان کر دی گئی کہ پانچ وسق یا اس سے کم ہو اور امام مالکؒ سے عرایا کی دو تفسیریں منقول ہیں ایک تفسیر تو وہ ہے جو مؤطا مالک میں ہے کہ ایک باغ میں ایک شخص کے بہت کھجوروں کے درخت ہیں اور دوسرے ایک شخص کے دو تین درخت ہیں اب جب پھل پکنے کا زمانہ آیا تو اہل عرب کی عادت کے مطابق بہت درخت والا باغ میں مع اہل و عیال مقیم ہو گیا اور دوسرا شخص بھی اپنا باغ دیکھنے کیلئے آتا جاتا ہے جس سے صاحب نخل کثیر کو ایذاء و تکلیف ہوتی ہے۔ تو اسلئے اس دوسرے شخص کو کہتا ہے کہ تم تمہارے درخت میں جو تازہ خرما ہے تو اسکے عوض میں مجھ سے اندازہ کر کے توڑا ہوا کھجور لے جاؤ اور باغ میں مت آیا کرو تو یہ بھی بیع ہوئی اور مزابنہ کی ممانعت سے مستثنیٰ ہے لیکن یہ صرف ان دونوں کیلئے خاص ہے دوسرے کسی کیلئے جائز نہیں تو عرایا ان کے نزدیک اشجار قلیلہ ہوئے اور خمسۃ اوسق کی قید اتفاقی ہے کہ عام طور سے اشجار قلیلہ میں پانچ وسق ہی ہوتے ہیں۔ مالکؒ کی دوسری تفسیر یہ ہے کہ جو طحاوی شریف میں منقول ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک شخص کا بہت بڑا باغ ہے ان میں سے دو ایک درخت کسی غریب آدمی کو بطور ھبہ دے دیئے تو وہ آدمی اس پھل کیلئے باغ میں آنے جانے لگتا ہے جس سے واہب کو حرج ہوتا ہے۔ اسلئے وہ اپنے وعدہ خلافی سے بچنے کیلئے اسکو اس درخت کے پھل کے عوض میں

ثمر مجذوذ دے دیتا ہے۔ تو اس تفسیر کے مطابق عریہ عطیہ ہوا اور یہی لغت کے موافق ہے، اور یہ تفسیر بعینہ امام ابو حنیفہؒ کی تفسیر ہے لیکن صرف تخریج میں فرق ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک یہ بیع اور معاوضہ ہے۔ اسلئے کہ انکے نزدیک ھبہ کیلئے قبض تام ضروری نہیں۔ اسلئے درخت میں جو پھل ہے موہوب لہٗ اس کا مالک ہو گیا لہٰذا اسکے بدلے میں جو دیا گیا وہ بیع ہوئی اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہبہ میں قبض تام ضروری ہے۔ لہٰذا جب تک درخت کے پھل توڑ کر موہوب لہٗ کے حوالہ نہ کر دے وہ مالک نہیں ہو گا بلکہ خود واہب مالک ہو جائے گا لہٰذا اب واہب جو کچھ توڑا ہوا پھل دے دیا ہے۔ یہ خود مستقل ھبہ ہے۔ اسکو صورۃً و ظاہراً معاوضہ و بیع کہہ دیا گیا اور یہ بیع مزابنہ سے استثناء کیا گیا۔ تاکہ کوئی اشکال باقی نہ رہے اور امام ابو حنیفہؒ نے جو تفسیر کی اس پر تمام لغت متفق ہیں کہ: عریہ اسم لھبۃ ثمار النخل اور یہی صاحب قاموس کی بھی رائے ہے۔ جو متعصب شافعیؒ ہیں اور امام صاحبؒ نے عریہ کی یہ تفسیر اسلئے کی کہ بعض روایات میں مزابنہ کی مطلقاً ممانعت آئی ہے اور یہ تواتر آ ہے۔ اور اسکی علت جو شبہ ربوا ہے۔ امام شافعیؒ کی تفسیر عرایا میں پائی جاتی ہے۔ اسلئے وہ اختیار نہیں کیا۔ واللہ اعلم بالصواب

پختگی ظاہر ہونے سے پہلے پھلوں کا بیچنا منع ہے

الحدیث الشریف: عَنْ عَبْدِ اللّٰہِ بْنِ عُمَرَ: نَھٰی رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ عَنْ بَیْعِ الثِّمَارِ حَتّٰی یَبْدُوَ صَلَاحُھَا الخ

تشریح: بدوِ صلاح کے معنی امام شافعیؒ کے نزدیک اسکے پکنا شروع ہو کر کچھ مٹھاس ظاہر ہونا اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اسکے معنی قابل انتفاع ہو جانا یعنی اس حد تک پہنچ جائے کہ ہر قسم آفت و فساد سے مامون ہو جائے۔ اب اس میں اختلاف ہوا کہ قبل البدو پھل کا بیچنا جائز ہے یا نہیں؟

ائمہ کا اختلاف: تو امام شافعیؒ اور احمدؒ و اسحاقؒ کے نزدیک بیع جائز نہیں ہے الا بشرط القطع للاجماع اور امام ابو حنیفہؒ اور بعض دوسرے حضرات کے نزدیک بعض صورتوں میں جائز ہو گی اور بعض صورتوں میں ناجائز۔ علامہ ابن الہمامؒ نے فتح القدیر میں یہاں پر چھ صورتیں لکھی ہیں کہ بیع ہو گی بشرط القطع یا بشرط الابقاء یا مطلقاً پھر ہر صورت میں یا قبل بدو الصلاح ہو گی یا بعد بدو الصلاح ہو گی تو چھ صورتیں ہو گئیں تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بشرط الابقاء دونوں حالتوں میں جائز نہیں اور بشرط القطع اور مطلقاً دونوں حالتوں میں جائز ہے فاعتبر شرط الابقاء وعدمہ اور امام شافعیؒ کے نزدیک قبل بدو الصلاح تینوں صورتیں جائز نہیں یہی مفہوم حدیث کا تقاضا ہے۔ مگر اجماع کی وجہ سے شرط القطع جائز قرار دیا پھر اس کے بعد لمبی عبارت محذوف ہے اصل سے لکھی جائے۔ اور بعد بدو الصلاح بشرط الابقاء جائز نہیں اور بقیہ دونوں صورتیں جائز ہیں۔

دلائل: امام شافعیؒ وغیرہ نے استدلال کیا حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث سے کہ نبی کریم ﷺ نے قبل بدو الصلاح مطلقاً بیع کی ممانعت فرمائی اور امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی دوسری حدیث سے: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من باع نخلا قد ابرت فثمرتھا للبائع الا ان یشترط المبتاع، رواہ البخاری

تو یہاں قبل البدو و بعد الاشتراط مبیع قرار دیا تو معلوم ہوا کہ ایسی بیع جائز ہے۔ دوسری دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ بخاری شریف میں ہے کہ ایک شخص نے بدوِ صلاح کے پہلے پھل خرید لیا تھا اور وہ ہلاک ہو گیا تو حضور ﷺ کے پاس آ کر کہا کہ میرے اوپر اس بائع کا دین آ گیا تو آپ ﷺ نے اس کے لئے چندہ کرایا اور بائع کے ثمن ادا کرنے کے لئے دیا تو اگر بیع صحیح نہ ہوتی تو ثمن کا دین اس پر کیسا لازم ہوا؟ تو معلوم ہوا کہ بدوِ صلاح سے پہلے بیع جائز ہے۔

جواب: شوافع نے ابن عمرؓ کی حدیث سے جو دلیل پیش کی احناف کی طرف سے اسکے مختلف جوابات دیئے گئے پہلا جواب یہ ہے کہ یہاں بیع سے بیع سلم مراد ہے اور اہل عرب کی عام عادت یہ تھی کہ وہ ثمر آنے سے پہلے اس کو بطور بیع سلم بیچ دیا کرتے تھے جس سے بعض اوقات مسلم الیہ کو ثمرہ نہ آنے کی بناء پر نقصان ہوتا تھا اس لئے آپ ﷺ نے اس سے منع فرمادیا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں بیع بشرط الابقاء مراد ہے۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ آپ ﷺ کی یہ نہی بطور شفقت ومشورہ کے ہے عزیمت کی بناء پر نہیں لہٰذا حدیث ہذا سے قبل بدو الصلاح بیع کے عدم جواز پر استدلال کرنا صحیح نہیں۔

کئی سالوں کیلئے باغ کے پھل کا بیچنا منع ہے

الحدیث الشریف: عَنْ جَابِرٍ قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ السِّنِينَ وَأَمَرَ بِوَضْعِ الْجَوَائِحِ

تشریح: بَيْعِ السِّنِين جسکو بیع المعاومہ بھی کہا جاتا ہے۔ اسکی تعریف یہ ہے کہ باغات کے پھلوں کو دو تین سالوں کیلئے فروخت کر دینا یہ چونکہ بیع معدوم ہے اسلئے اس سے منع فرمایا اور یہ بالاجماع باطل ہے جوائح جائحۃ کی جمع ہے اور جائحۃ وہ مصیبت ہے جو پھلوں پر آتی ہے اور ہلاک کر دیتی ہے۔ تو اگر کسی نے اپنے درخت مع ثمار بیچ دیا اور اب تک مشتری کا حوالہ نہیں کیا اور ثمر ہلاک ہو گیا تو اس میں بالاتفاق مشتری پر ثمن نہیں آئے گا۔ بلکہ بائع کا جائے گا۔ کیونکہ اسکے ضمان میں تھا اور اگر مشتری نے قبضہ کر لیا اور ثمار ہلاک ہو گئے تو امام احمدؒ کے نزدیک جس قدر ثمر ہلاک ہو گا اسی کے اندازہ ثمن وضع کر دیا جائے گا۔ اگر تمام ثمر ہلاک ہو گیا ہو تو پورا ثمن وضع ہو جائے گا اور امام مالکؒ کے نزدیک ثلث ثمن وضع کر دیا جائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ وشافعیؒ کے نزدیک ثمن بالکل نہیں وضع کیا جائے گا۔ کیونکہ وہ ثمر مشتری کے ضمان میں ہلاک ہوا۔ لہٰذا اسی کا مال ہلاک ہوا بائع پر کچھ نہیں اس کا پورا ثمن دینا پڑے گا یہی شریعت کا اصول ہے الغرم بالغنم والخراج بالضمان۔

امام احمدؒ نے حدیث مذکور سے دلیل پیش کی جس میں صاف طور پر وَضْعِ الْجَوَائِح کا امر فرمایا۔ امام ابو حنیفہؒ وشافعیؒ دلیل پیش کرتے ہیں بخاری شریف کی حدیث سے کہ ایک مشتری کا پھل ہلاک ہو گیا تھا اور بائع کا ثمن دینے کی کوئی صورت نہیں تھی تو آپ نے چندہ کر کے بائع کا ثمن دلوایا۔ تو یہاں آپ نے بائع کو وضع ثمن کا حکم نہیں دیا تو معلوم ہوا کہ یہ قانون نہیں ہے۔ امام احمدؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہاں مشتری کے حوالہ کرنے سے پہلے کے بارے میں فرمایا۔ اگر بعد التسلیم کے متعلق امر ہے تو بطورِ استحباب ومروت ہے قضاءً وقانوناً نہیں کہ یہ مروت واخوت کے خلاف ہے کہ تمہارا مسلمان بھائی نے باغ سے بالکل فائدہ نہ اٹھائے اور تم اس سے روپیہ لے لو اسی لئے بعض روایات میں ثلث یا ربع کے وضع کا ذکر ہے کہ اگر پورا معاف نہ کرو تو کم سے کم ثلث یا ربع تو معاف کر دو۔

اشیاء منتولہ میں قبضہ سے پہلے دوسری بیع جائز نہیں

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: كَانُوا يَبْتَاعُونَ الطَّعَامَ فِي أَعْلَى السُّوقِ فَيَبِيعُونَهُ فِي مَكَانِهِ فَنَهَاهُمْ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِهِ فِي مَكَانِهِ حَتَّى يَنْقُلُوهُ

تشریح: شئ مبیع میں قبل القبض تصرف کرنا جائز ہے یا ناجائز؟ تو اگر وہ مبیع طعام ہے تو بالاتفاق تصرف کرنا قبل القبض جائز نہیں اس کے سوا دوسری اشیاء میں اختلاف ہے۔

فقہاء کا اختلاف: امام مالکؒ واحمدؒ کے نزدیک بقیہ چیزوں میں قبض سے پہلے تصرف جائز ہے اور امام شافعیؒ وسفیان ثوریؒ اور ہمارے امام محمدؒ کے نزدیک کسی چیز میں تصرف جائز نہیں۔ خواہ عقار ہی کیوں نہ ہو اور امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک عقار اور غیر منقولی چیز میں جائز ہے اور بقیہ اشیاء میں جائز نہیں۔

دلائل: امام مالکؒ واحمدؒ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث مذکور سے کہ یہاں صرف طعام کی تخصیص ہے۔ امام شافعیؒ و محمدؒ پیش کرتے ہیں حکیم بن حزامؓ کی حدیث سے: قال قلت یا رسول اللہ انی رجل ابتاع ھذہ البیوع وابیعھا فما یحل لی۔ منھا وما یحرم قال لا تبیعن شیئاً حتی تقبضہ، رواہ النسائی۔

اور حضرت ابن عباسؓ نے جو تفسیر کی اس سے بھی تائید ہوتی ہے کہ فرمایا: لہ حسب کل شیئی مثلہ، شیخین فرماتے ہیں کہ اس ممانعت کی علت بائع اول کے پاس مبیع ہلاک ہونے کے اندیشہ ہے اسلئے اس میں غرر انفساخ ہے اور غرر سے آپ ﷺ نے منع فرمایا اور یہ احتمال اشیاء منقولہ میں ہوتا ہے اس لئے ان میں ناجائز ہوگا اور غیر منقولی چیزوں میں یہ احتمال نہیں ہے۔ بنا بریں ان میں قبضہ سے پہلے بیع جائز ہوگی۔

جواب: امام مالکؒ نے ابن عمرؓ کی حدیث سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں طعام کی قید اتفاقی ہے اور وہ حکم معلل بالعلۃ ہے وہ غرر انفساخ ہے جو منقول چیزوں میں پائی جاتی ہے لہٰذا وہ حکم بھی عام ہوگا۔

امام شافعیؒ نے حکیم بن حزام کی حدیث سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہ سنداً مضطرب ہے پھر اس میں ایک راوی ابن عصمہ ضعیف و مجہول ہے۔ نیز اس میں شیئاً سے منقولی چیز مراد ہے۔ یہی ابن عباسؓ کی تفسیر کا مراد ہے۔ پھر قبضہ کی صورت میں امام شافعیؒ کے نزدیک کہ مشتری بائع سے اپنے پاس نقل کرلے آنے سے ہوگی۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ احادیث میں مختلف الفاظ آئے ہیں بعض میں یستوفیہ ہے اور بعض میں ینقلہ ہے اور کسی میں یکلہ ہے تو اس میں قبضے کی مختلف شکلوں کی طرف اشارہ ہے کسی میں ہاتھ رکھنے سے ہوگا اور کسی میں نقل سے ہوگا اور کسی میں صرف تخلیہ سے ہوگا کہ بائع اس چیز سے اپنا اختیار اٹھادے تو شوافع نے صرف تیسرے پر عمل کیا اور امام ابو حنیفہؒ نے سب پر عمل کیا۔

بیع مطرۃ کا مسئلہ

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا تَلَقَّوُا الرُّكْبَانَ لِبَيْعٍ وَلَا يَبِعْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَيْعِ بَعْضٍ وَلَا تَنَاجَشُوا وَلَا يَبِعْ حَاضِرٌ لِبَادٍ وَلَا تُصَرُّوا الْإِبِلَ وَالْغَنَمَ الخ

تشریح: حدیث مذکور میں بہت سے مسائل ہیں۔ جس میں کافی تفصیل ہے۔

پہلا مسئلہ (تلقی جلب): کا ہے اور اسکا مطلب یہ ہے کہ باہر سے کوئی تجارتی قافلہ مال لے کر آرہا ہو تو شہر میں داخل ہونے سے پہلے چند لوگ جاکر راستہ میں تمام مال خرید لیں تو اسکی ممانعت کی دو وجہ ہیں ایک تو اس دیہاتی بائع کو نقصان ہوا دوسری وجہ یہ ہے کہ شہر والوں پر تنگی ہوئی کہ وہ اپنے اختیار سے گراں قیمت میں بیچے گا تو امام شافعیؒ و مالکؒ واحمدؒ کے نزدیک ایسی بیع مطلقاً مکروہ ہے نہی کی بناپر البتہ فاسد نہیں ہوگی لیکن اگر وہ شہر میں آکر دیکھے کہ اس مال کا دام زیادہ ہے تو بائع کو فسخ کا حق ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر اہل بلد کو نقصان نہ ہو تو یہ بیع بلا کراہت جائز ہے۔ کیونکہ رکن بیع من الاہل فی المحل پایا گیا اور اگر نقصان ہو تو مکروہ ہے۔ اب اگر اس مشتری نے دیہاتی بائع کو غرر دیا بھاؤ میں کہ شہر میں زیادہ دام ہے۔ اور اس نے کم دام سے

خرید کیا۔ تو اس غرر کی دو صورتیں ہیں۔ ایک قولی کہ اس نے کہا کہ شہر میں اتنا ہی دام ہے جس سے خرید رہا ہوں حالانکہ شہر میں اس سے زیادہ ہے۔ تو بائع کو قضاءً خیار فسخ کا حق ہے۔ دوسرا غرر فعلی کہ کچھ نہیں کہا اور کم دام سے خریدا تو اس وقت بائع کو دیانتاً خیار فسخ کا حق ہے۔ قضاءً اس کو اختیار نہیں ہوگا۔

دوسرا مسئلہ (وَلَا يَبِعْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَيْعِ بَعْضٍ): اسکی صورت یہ ہے کہ بائع، مشتری مال کے کسی معین ثمن پر راضی ہو گئے صرف لینا دینا باقی ہے اس پر دوسرا ایک شخص آکر مشتری سے کہتا ہے میں اس قسم کا مال اس سے کم دام میں تجھے دے دوں گا یا اس دام میں اس سے اچھا مال دوں گا۔ تو ظاہر بات ہے کہ اس میں صاحب مال کو ضرر ہوگا بنا بریں یہ مکروہ ہے اور شراء بعض علی شراء البعض کی صورت یہ ہے کہ بائع مشتری معین ثمن پر راضی ہونے کے بعد ایک شخص کہتا ہے کہ میں اس سے زیادہ ثمن دے کر لوں گا تو اس میں پہلے مشتری کو نقصان ہے اسلئے یہ بھی مکروہ ہے اگر صورت حال ایسی ہو کہ بائع مشتری صرف بھاؤ کر رہے تھے اب تک کسی ثمن پر راضی نہیں ہوئے اور نہ ایک دوسرے کی طرف مائل ہوئے تو اسکے درمیان دوسرے کا خریدنا جائز ہے۔

تیسرا مسئلہ (لَا يَبِعْ حَاضِرٌ لِبَادٍ): حاضر کے معنی شہری آدمی اور باد کے معنی دیہاتی آدمی۔ اب اسکی دو صورت ہیں۔ **پہلی صورت** یہ ہے کہ بدوی آدمی اپنا مال لے کر آتا ہے شہر میں کہ آج کے بھاؤ سے بیچ کر چلا جائے تو ایک شہری اس کے وکیل بن کر سارا مال اپنے پاس رکھ لیتا ہے کہ آہستہ آہستہ زائد قیمت سے بیچے گا۔ تو اس وقت لبادٍ کا لام توکیل کیلئے ہے اگر اہل شہر کو نقصان ہو تو یہ ناجائز ہے اور اگر نقصان نہ ہو تو جائز ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ لبادٍ کا لام من کے معنٰی میں ہے تو مطلب یہ ہے کہ اہل شہر کی ضرورت ہوتے ہوئے بدوی آدمی سے مال نہ بیچو۔ اگر شہر والوں کو نقصان نہ ہو تو جس طرح چاہے بیچے کوئی حرج نہیں۔

چوتھا مسئلہ (وَلَا تُصَرُّوا الْإِبِلَ): یہ بہت طویل و اہم مسئلہ ہے۔ تصریہ کے لغوی معنی روکنے کے ہیں جیسا کہ کہا جاتا ہے صریت الماء ای حبستہ اور اصطلاح میں تصریہ کہا جاتا ہے دودھ کے جانور کو دو تین دن نہ دوہ کر دودھ روکا جائے تاکہ اسکے تھن میں دودھ زیادہ جمع ہو اور مشتری زیادہ دودھ دینے والی خیال کر کے زیادہ قیمت سے خرید کرلے۔ چونکہ اہل عرب زیادہ تر اونٹ و بکری پالتے تھے۔ اسلئے حدیث میں ان کا ذکر کیا گیا۔ ورنہ گائے کا بھی یہی حکم ہے۔ حدیث میں اس قسم بیع کی ممانعت کی گئی کیونکہ یہ خداع ہے۔ لیکن جمہور کے نزدیک بیع صحیح ہو جائے گی۔ پھر مشتری اس مصراۃ سے دودھ نکالنے کے بعد جب اس کا گمان غلط ثابت ہوا کہ زیادہ دودھ نہیں نکلا تو اب کیا کرے؟ اس بارے میں فقہائے کرام کے درمیان اختلاف ہوا۔

فقہاء اختلاف: چنانچہ امام شافعیؒ مالکؒ و احمدؒ و اسحاقؒ کے نزدیک مشتری کو اختیار ہے کہ چاہے رکھے یا واپس کر دے اور جو دودھ استعمال کیا اس کے بدلے میں ایک صاع تمر بھی دیدے یہی ہمارے قاضی ابو یوسفؒ سے ایک روایت ہے پھر اس میں دو قول ہیں۔ ایک قول میں تین دن کے اندر ہونا چاہئے وھوالاصح اور ایک قول میں جس دن بھی خداع پر مطلع ہو، لے سکتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ و ابن ابی لیلیٰؒ کے نزدیک مشتری کو واپس کرنے کا حق نہیں البتہ رجوع بالنقصان کر سکتا ہے کہ زیادہ دودھ سمجھ کر جو زیادہ قیمت دی تھی اس مقدار کو واپس لے سکتا ہے۔ اس لئے کہ اثمان ذات کے مقابلہ میں ہوتے ہیں اوصاف کے مقابلہ میں نہیں ہوتے اور دودھ اوصاف میں سے ہے اسی طرح اگر واپس کر دے تو جو دودھ پیا ہے اس کے بدلے میں کچھ

دینا نہیں پڑے گا۔ اس لئے کہ یہ جانور مشتری کی ضمان میں تھا۔ لہٰذا اس کے منافع مشتری کے ہوں گے۔

دلائل: فریق اول حدیث مذکور سے استدلال کرتے ہیں جو حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے: من اشتری شاۃ مصراۃ فھو بالخیار ثلاثہ ایام ان شاء ردھا وصاعاً من تمر ، رواہ ابو داؤد والترمذی۔

فریق ثانی ایسے نصوص سے استدلال کرتے ہیں جو کلیات ہیں اور جانبین کے نزدیک مسلم ہیں جیسا کہ ضمان عدوان میں قرآن کریم نے اصول بتایا: فَمَنِ اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ ۔ وَاِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ مَا عُوْقِبْتُمْ بِهٖ

ان آیات سے ضمان میں مثل کی شرط لگائی گئی اور ظاہر بات ہے کہ تمر نہ دودھ کے مثل ہے صورۃً اور نہ اس کی قیمت ہے جو مثل معنوی ہے۔ پھر بکری اونٹ گائے کا فرق نہیں۔ پھر دودھ زیادہ ہو یا کم سب کا بدلہ یکساں ہے یہ بھی خلاف اصول ہے اور خلاف قیاس بھی۔

دوسرا اصول ابن عباسؓ کی مشہور **حدیث** ہے الخراج بالضمان کہ چیز جس کے ضمان میں ہوگی اس کے منافع اسی کے ہوں گے اور شاۃ وغیرھا مشتری کے ضمان میں ہے لہٰذا دودھ اسی کا ہے اس کا بدلہ دینا خلاف اصل ہے۔ **دوسری حدیث** لا یحل ربح مال یضمن۔ **تیسری حدیث** الغرم بالغنم

ان کلیات واحادیث سے ثابت ہوا کہ مسئلہ مذکورہ میں مشتری کو نہ واپس کرنے کا حق ہے اور نہ بائع کو دودھ کا عوض لینے کا حق ہے۔

جواب: اب احناف کی طرف سے فریق اول کی دلیل حدیث ابوہریرہؓ کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث عام کلیات مذکورہ کے خلاف ہے اسلئے اسکے ظاہر پر عمل نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ یہ یا تو محتمل ہوگی یا مؤول تو سب سے بہترین تاویل وہ ہے جو حضرت شیخ الہندؒ نے کی کہ یہاں جو اختیار دیا گیا وہ دیانتاً ہے قضاءً نہیں۔ اسی طرح ایک صاع تمر دینا بھی دیانتاً ہے کہ کچھ دیدے اور پہلے بتایا گیا کہ غرر فعلی میں مشتری کو خیار دیانتاً ہوتا ہے، قضاءً نہیں۔ باقی بعض کتابوں میں جو یہ جواب دیا گیا کہ راوی حدیث حضرت ابوہریرہؓ فقیہ نہیں تھے اسلئے انکی روایت قابل قبول نہیں یہ ان کے ساتھ سوءِ ادب ہے کیونکہ حضرت ابوہریرہؓ فقہاء صحابہ میں سے ہیں پھر یہ حدیث حضرت انس وابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے بھی مروی ہے لہٰذا جواب وہی ہے جو حضرت شیخ الہندؒ نے دیا۔

بیع ملامسہ ومنابذہ

الحَدِيثُ الشَّرِيفُ :عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ لِبْسَتَيْنِ وَعَنْ بَيْعَتَيْنِ: نَهَى عَنِ الْمُلَامَسَةِ والمُنَابَذَةِ الخ

تشریح: بیع ملامسہ کی چند صورتیں بیان کی گئیں :

(۱) الملامسة ان یقول لصاحبه اذا لمست ثوبک او لمست ثوبی فقد وجب البیع لا خیار لا حد هما علی الاٰخر۔ (۲) امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ بائع مشتری سے کہے اذا لمستک وجب البیع او یقول المشتری کذٰلک (۳) کسی مطوی کپڑے کو لمس کر کے خریدا اس شرط پر کہ دیکھنے کے بعد کوئی خیار نہیں۔ (۴) امام زہریؒ سے مروی ہے کہ ملامسہ کہا جاتا ہے کہ رات یا دن میں ایک دوسرے کے کپڑے لمس کرے اور یہ ایجاب وقبول کے قائم مقام ہو۔ (۵) نسائی شریف میں حضرت ابوہریرہؓ

سے مروی ہے کہ الملامسۃ ان یقول الرجل للرجل ابیعک ثوبی بثوبک ولا ینظر واحد ثوب الأخر لکن یلمسہ لمسا۔
بعض حضرات نے ملامسہ کی تین صورتیں بتائیں (۱) سب سے صحیح صورت یہ ہے کہ کوئی شخص لپٹا ہوا کپڑا لے آئے یا اندھیرے میں لے آئے اور مشتری اس کو لمس کرے تو صاحبِ ثوب اسے کہے میں تیرے پاس اس شرط پر فروخت کرتا ہوں کہ تیرا لمس تیرے دیکھنے کے قائم مقام ہو جائے اور دیکھنے کے بعد کوئی خیار نہ ہو۔ (۲) لمس ہی سے بیع ہو جائے بغیر کسی ایجاب و قبول کے۔ (۳) لمس خیارِ مجلس کے قطع کے لئے شرط ہو جائے۔ جو بھی ہو تمام صورتیں ملامسہ کی باطل ہیں کیونکہ اس میں غرر ہے۔
بیع منابذہ کی بھی بہت سی صورتیں بیان کی گئیں۔ (۱) ہر ایک دوسرے کی طرف اپنا کپڑا پھینک دے اور ہر ایک نے دوسرے کے کپڑے کو نہیں دیکھا۔ (۲) امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ نفس نبذ الشئی ہی بیع ہو جائے گی بغیر ایجاب و قبول کے۔ (۳) منابذہ کہا جاتا ہے کہ نبذ الثوب سے خیار ختم ہو جاتا ہے۔ (۴) چند چیزوں کا بھاؤ کرے جس پر پتھر پھینک دے اسی پر بیع تام ہو جائے گی یا کہے کہ زمین کو بیچتا ہوں جہاں تک کہ پتھر پہنچ جائے۔ (۵) ہاتھ میں پتھر لے کر کسی چیز کا بھاؤ کرے کہ جب تک پتھر پھینکا جائے اختیار ہے پھر اختیار نہیں اور ان صورتوں کو بیع حصاۃ بھی کہا جاتا ہے بہر حال جو صورت بھی ہو اس میں غرر و قمار ہونے کی وجہ سے منع ہے۔

بیع حبل الحبلہ کا حکم

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ حَبَلِ الْحَبَلَةِ وَكَانَ بَيْعًا يَتَبَايَعُهُ الخ

تشریح: اسکی دو صورتیں بیان کی گئیں ایک صورت جو امام شافعیؒ، مالکؒ سے منقول ہے کہ کوئی چیز فروخت کرے اور حمل کے بچہ جننے تک ثمن کا اجل مقرر کرے اور یہ تفسیر راوی حدیث ابن عمرؓ سے مروی ہے اور چونکہ اس میں اجل مجہول ہے لہٰذا ممنوع ہے۔ دوسری صورت جو امام احمدؒ، اسحاقؒ سے مروی ہے کہ حمل کے حمل کو بیچا جائے اور لغت کے اعتبار سے یہ زیادہ قریب ہے اور اس میں چونکہ بیع المعدوم والمجہول وغیر مقدور التسلیم لازم آتا ہے۔ بنا بریں ممانعت کی گئی۔

نرکو مادہ پر چھوڑنے کی اجرت لینا منع ہے؟

الحدیث الشریف: وَعَنْهُ قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ عَسْبِ الْفَحْلِ

تشریح: عسب فحل سے جانور کی جفتی مراد ہے اور یہاں جو ممانعت ہے یہ جفتی کی نہیں بلکہ جفتی کرا کر اجرت لینے کی ممانعت مراد ہے۔ تو گویا یہاں مضاف محذوف ہے ای کراء أو اجرۃ عسب الفحل
بعض مالکیہ اسکو جائز قرار دیتے ہیں اور وہ عقلی دلیل پیش کرتے ہیں کہا اگر یہ ممنوع ہو جائے تو نسل جانور منقطع ہو جائے گا۔ لیکن جمہور فقہاء احناف و شوافع کے نزدیک ناجائز ہے اور اکثر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی رائے یہی ہے کیونکہ احادیث صریحہ میں ممانعت آئی ہے۔ نیز عام کلیات کے بھی خلاف ہے کیونکہ اس میں عمل متعین نہیں جو صحت اجارہ کیلئے شرط ہے اور حدیث کے مقابلہ میں مالکیہ کا قیاس صحیح نہیں نیز ابقاء نسل کیلئے اجارہ کی ضرورت نہیں بلکہ عاریت ہی کافی ہے نیز راستہ گھاٹ میں بھی حاصل ہوتا ہے جیسا کہ عام طور سے دیہات میں رواج ہے۔

حیلہ کر کے پانی فروخت کرنا منع ہے

الحدیث الشریف : عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا يُبَاعُ فَضْلُ الْمَاءِ لِيُبَاعَ بِهِ الْكَلَأُ

تشریح: اس حدیث کی مختلف توجیہات کی گئیں سب سے صاف توجیہ یہ ہے کہ اپنی ضرورت سے زائد پانی کو نہ بیچنا چاہئے کیونکہ اس سے گھاس بیچنا لازم آتا ہے جو منع ہے۔ کیونکہ بغیر پانی جانور چراگاہ میں نہیں چریں گے اور علامہ خطابیؒ ونوویؒ فرماتے ہیں کہ کوئی آدمی ارض موات میں کنواں کھود کر مالک بن گیا اور اسکے آس پاس ارض موات میں گھاس ہے اور اس کنویں کے پانی کے علاوہ دوسرا کوئی پانی نہیں ہے اب اگر صاحب بئر پانی نہ دیوے اور جانور والے وہاں جانور نہیں چرائیں گے تو صاحب البئر سے کہا جا رہا ہے کہ وہ زائد پانی کو نہ روکے کیونکہ اس سے گھاس کا روکنا لازم آئے گا حالانکہ وہ سب کیلئے مباح ہے۔ امام مالکؒ وشافعیؒ واحمدؒ سے یہی معنی منقول ہیں اور وہ حضرات اس نہی کو نہیٔ تحریمی قرار دیتے ہیں اور دوسرے بعض حضرات اسکو من باب المروۃ والاحسان قرار دیتے ہیں کیونکہ آدمی اگر اپنا مال نہ دے تو کوئی جبر اور قہراً نہیں لے سکتا ہے۔

بیع الکالی بالکالی کی ممانعت

الحدیث الشریف : عَنِ ابْنِ عُمَرَ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: نَهَى عَنْ بَيْعِ الْكَالِئِ بِالْكَالِئِ

تشریح: اس بیع کی دو صورتیں ہیں۔ **پہلی صورت** یہ ہے کہ کوئی شخص کسی سے کوئی چیز ادھار بیچتا ہے جب اجل آتا ہے تو ثمن نہیں دے سکتا ہے تو بائع سے کہتا ہے کہ اس چیز کو دوسری دفعہ دوسرے اجل کے ساتھ بیچ دے تو بائع بیچ دیتا ہے اور آپس میں کوئی تقابض نہیں ہوتا تو یہ بیع مالم یقبض ہونے کی بناپر ممنوع ہے۔ **دوسری صورت** یہ ہے کہ زید کا مثلاً بیع سلم کی وجہ سے عمرو پر ایک متعین کپڑا ہے اور بکر کا عمرو پر دس درہم دین ہے تو زید بکر سے کہتا ہے کہ میں تیرے پاس میرا وہ کپڑا بیچتا ہوں جو میرا عمرو پر ہے ان دراہم کے عوض میں جو تیرے عمرو پر ہیں اور بکر نے قبول کر لیا۔ تو اس میں بھی بیع مالم یقبض ہے اسلئے منع ہے۔

بیعانہ دینے کا مسئلہ

الحدیث الشریف : عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ الْعُرْبَانِ

تشریح: بیع عربان کی صورت یہ ہے کہ کوئی چیز خرید لے اور بائع کو ایک یا دو درہم دے اس شرط پر کہ اگر نہ لے تو بائع ان درہم کو واپس نہ دے گا۔ تو یہ ناجائز ہے اس لئے کہ اس میں شرط وغرر ہے نیز بائع نے جو درہم لیا وہ بغیر عوض کے ہے جو ناجائز ہے اگرچہ امام احمدؒ نے جائز قرار دیا ہے۔ حضرت ابن عمرؓ کے قول سے کہ انہوں نے اجازت دی تھی لیکن جمہور فقہاء کے نزدیک ناجائز ہے۔ کیونکہ اس میں شرط فاسد ہے۔ نیز وَلَا تَأْكُلُوٓا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ میں داخل ہے۔ ابن عمرؓ کے اثر کا جواب یہ ہے کہ یہ منقطع ہے جو قابل استدلال نہیں۔

ایک بیع میں دو بیع کرنا منع ہے

الحدیث الشریف : عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعَتَيْنِ فِي بيعةٍ

تشریح: بَيْعَتَيْنِ فِي بيعةٍ کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک معاملہ ختم ہونے سے پہلے عاقدین دوسرا معاملہ کریں فقہائے کرام نے اسکی بڑی تفصیلات کی ہیں۔ بعض حضرات اسکی یہ تفصیل کرتے ہیں کہ بائع کسی چیز کو اٹھا کر یہ کہتا ہے کہ اگر نقد لیتے ہو تو پانچ درہم ہیں اور اگر ادھار لیتے ہو تو دس درہم اور مشتری کسی ایک کی تعیین کئے بغیر قبول کر لیتا ہے۔ تو یہ ناجائز ہے۔ اسلئے کہ اس میں

ثمن مجہول ہے۔ ہاں اگر مشتری کسی ایک کو متعین کر کے قبول کر لے مثلاً میں نقد لیتا ہوں تو جائز ہے کیونکہ جہالت ختم ہو گئی۔ لیکن فقہاء احناف نے اس کو بھی مکروہ کہا۔ دوسری تفسیر یہ ہے کہ بائع دوسرے سے کہتا ہے کہ میں اپنی چیز اتنے میں تم سے بیچتا ہوں بشرطیکہ تم بھی مجھے تمہاری چیز اتنے ثمن میں بیچ دو۔ تو بیع کے ساتھ شرط ہے پھر ایک معاملہ تام ہونے سے پہلے دوسرا معاملہ کر لیا اس لئے ناجائز ہے۔ یہ امام شافعیؒ کی تفسیر ہے۔ نیز امام ابو حنیفہؒ سے کتاب الاثار میں یہی تفسیر منقول ہے۔

قرض روپے دیکر سودا گری کرنا منع ہے

الحدیث الشریف : عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَحِلُّ سَلَفٌ وَبَيْعٌ وَلَا شَرْطَانِ فِي بَيْعٍ وَلَا رِبْحُ مَالَمْ يُضْمَنْ وَلَا بَيْعُ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ

تشریح: سلف کے معنی قرض کے ہیں اور اس کا مطلب یہ ہے کہ بائع مشتری کو قرض دے اور کوئی چیز فروخت کرے اور زیادہ دام لے یا مشتری سے قرض لے اور کم دام سے بیچے اور یہ ناجائز ہے کیونکہ کل قرض جرّ نفعاً فھو ربوا۔

دوسرا مسئلہ بیع میں شرط لگانا تو اس میں تفصیل ہے،

ائمہ کا اختلاف: چنانچہ امام مالکؒ و احمدؒ و اسحاقؒ و ابن شبرمہؒ کے نزدیک بیع میں دو شرط لگانا جائز نہیں۔ لیکن ایک شرط جائز ہے مثلاً کپڑا خرید لیا اس شرط پر کہ بائع دھو کر سلائی کر کے دے گا تو یہ ناجائز ہو گا۔ لیکن اگر صرف دھونے یا سلائی کرنے کی شرط ہو تو جائز ہے اور ابن ابی لیلیٰؒ کے نزدیک بیع بالشرط جائز ہے۔ لیکن شرط باطل ہو جائے گی۔ امام ابو حنیفہؒ، شافعیؒ، جمہور کے نزدیک مطلقاً شرط مفسدِ للبیع ہے۔ چاہے ایک ہو یا دو۔

دلائل: امام مالکؒ احمدؒ استدلال پیش کرتے ہیں حضرت جابرؓ کی حدیث سے کہ انہوں نے اپنا اونٹ ایک شرط پر حضور ﷺ کو بیچا تھا۔ اور آپ ﷺ نے اس کی اجازت دی۔ نیز حدیث مذکور سے کہ یہاں دو شرط کو ناجائز قرار دیا گیا۔ معلوم ہوا کہ ایک شرط جائز ہے۔ ابن ابی لیلیٰؒ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث سے جو بخاری شریف کے متعدد مواضع میں موجود ہے کہ انکو بریرہ کی اشتراء بشرط ولاءھم کی اجازت دی پھر خطبہ میں شرط کو باطل کر دیا اور بیع کو باقی رکھا تو معلوم ہوا کہ شرط باطل ہے اور بیع جائز ہے۔ امام ابو حنیفہؒ و شافعیؒ استدلال پیش کرتے ہیں حضرت عمر بن شعیبؓ کی حدیث سے: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نھی عن بیع و شرط تو بیع اور مطلقاً شرط سے نہی کی گئی تو معلوم ہوا کہ دونوں باطل ہیں۔

جواب: فریق اول نے جو دلیل حضرت جابرؓ کی حدیث سے پیش کی۔ اسکا جواب یہ ہے کہ شرط صلب عقد میں نہ تھی بلکہ عقد ہونے کے بعد لگائی۔ لہٰذا کوئی حرج نہیں اور بعض نے یہ جواب دیا کہ وہاں حقیقۃً کوئی بیع نہیں تھی بلکہ آپ ﷺ حضرت جابرؓ کو کچھ ہبہ کر دینا چاہتے تھے۔ اگر ویسے ہی دے دیتے تو دوسروں کو لالچ ہوتا اور حضور ﷺ کے پاس اتنا مال نہیں تھا کہ سب کو دے سکیں۔ بنا بریں ظاہراً بہانہ کر کے بصورت بیع اسکو رقوم دیئے کہ یہی وجہ ہے کہ مدینہ جانے کے بعد دراہم اور اونٹ بھی دے دیا تو جب بیع ہی نہیں پھر ہزار شرط لگالے کوئی حرج نہیں۔ اور ولا شرطان والی کا جواب یہ ہے کہ یہ قید اتفاقی ہے۔ نیز مفہوم مخالف سے استدلال درست نہیں۔ ابن ابی لیلیٰ نے عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث سے جو دلیل پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ یہاں لھم کا بمعنی علی کے ہیں۔ جسکا مطلب یہ ہے کہ یہ شرط لگانا ان کیلئے مفید نہیں ہو گا بلکہ مضر ہو گا۔ لہٰذا شرط لگانے دو۔ کما قال الطحاوی ھکذا نقل عن الامام الشافعیؒ اور بعض حضرات نے جواب یہ دیا کہ آپ ﷺ نے شرط

لگانے کی اجازت دی۔ تاکہ عملی طور پر تہدیداً ان کو منع فرماویں چنانچہ آپ ﷺ کے خطبہ سے یہی معلوم ہوتا ہے ما بال رجال یشترطون شروطاً تو یہ اثبات جوازِ شرط کیلئے نہیں فرمایا بلکہ بطور تہدید فرمایا جیسا کہ قرآن کریم میں ہے قُلِ اعْمَلُوْا فَسَيَرَى اللّٰهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُوْلُهٗ۔

باب فی البیع المشروط

پھل دار درخت کی بیع کا مسئلہ

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنِ ابْتَاعَ نَخْلًا بَعْدَ اَنْ تُؤَبَّرَ فَثَمَرَتُهَا لِلْبَائِعِ الخ

تشریح: تأبیر کہا جاتا ہے درخت کھجور کے نر (مذکر) کے شگوفے کو مؤنث درخت کے شگوفے میں ڈالنا۔ جس سے بحکم خدا وندی زیادہ ثمر آتا ہے۔ اب اگر درخت کو فروخت کیا تو شافعیؒ، مالکؒ واحمدؒ کے نزدیک اگر نخل موبرہ ہو تو ثمر بائع کا ہو گا ہاں اگر مشتری ثمر لینے کی شرط لگالے تو پھر اس کا ہو گا اور اگر غیر موبرہ ہو تو ثمر مشتری کا ہو گا۔ ہاں اگر بائع ثمر کا استثناء کرلے تو پھر اس کا ہو گا۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نخل چاہے موبرہ ہو یا غیر موبرہ ہر صورت میں پھل بائع کا ہو گا۔ ہاں اگر مشتری درخت مع ثمر خریدنے کی شرط لگائے تو پھل بھی مشتری کا ہو گا۔

امام شافعیؒ مالکؒ احمدؒ نے حدیث ابن عمرؓ سے استدلال کرتے ہیں تو اس حدیث کے مفہوم و منطوق دونوں پر عمل کیا۔ امام ابو حنیفہؒ کا استدلال کتاب الآثار لمحمدؒ کی حدیث ہے: عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من اشتری ارضا فیہا نخل فالثمر للبائع الا ان یشترط المبتاع۔

تو یہاں عدم اشتراط المشتری کے وقت ہر حال میں ثمر بائع کیلئے کہا گیا، دوسری بات یہ ہے کہ قاعدۂ کلیہ ہے کہ جو چیز مبیع سے منفصل ہو یا متصل ہو مگر للبقاء نہیں بلکہ للقطع ہو تو وہ بغیر تصریح کے مبیع کے اندر داخل نہیں ہوتی جیسے کھیت والی زمین بیچنے سے کھیت داخل نہیں ہوتی بغیر تصریح اور ثمر کی بھی یہی شان ہے لہٰذا وہ بغیر تصریح کے فقط درخت بیچنے سے داخل نہیں ہو گا۔

ائمہ ثلاثہ نے حدیث ابن عمرؓ سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب عام طور سے یہ دیا جاتا ہے کہ یہ استدلال مفہوم مخالف سے ہے جو ہمارے نزدیک قابل حجت نہیں ہے لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ میرے نزدیک پسندیدہ نہیں بلکہ صحیح جواب یہ ہے کہ تأبیر کنایہ ہے ظہور ثمر سے اور حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی نے درخت بیچ دیا ظہور ثمر سے پہلے تو پھل مشتری کا ہو گا اور اگر ظہور ثمر کے بعد بیچا تو پھل بائع کا ہو گا اور یہی مطلب بیان کیا علامہ طیبیؒ نے شرح مشکوۃ میں اور ابن عبد البر نے تمہید میں لہٰذا یہ حدیث ہمارے خلاف نہیں۔

بائع ومشتری کے نزاع کی صورت میں کس کے قول کا اعتبار ہوگا

الحدیث الشریف: عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ مَسْعُوْدٍ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا اخْتَلَفَ الْبَيِّعَانِ فَالْقَوْلُ قَوْلُ الْبَائِعِ وَالْمُبْتَاعُ بِالْخِيَارِ الخ

تشریح: بائع مشتری اگر مقدار ثمن یا خیار شرط وغیرہ کے بارے میں اختلاف کریں تو اگر مبیع موجود ہو تو جسکے پاس بیّنہ مثبتِ زیادت ہو گا اسکے حق میں فیصلہ ہو گا یہ بالاتفاق ہے۔ اور کسی کے پاس بینہ نہ ہو تو امام شافعیؒ کے نزدیک بائع کا قول حلف کے ساتھ معتبر ہو گا۔ اب مشتری کو اختیار ہو گا۔ چاہے بائع کی بات مان لے یا حلف اٹھا کر انکار کرے پھر یا کہ دوسرے کے قول پر

راضی ہو فبہا۔ ورنہ قاضی بیع کو فسخ کر دے گا۔ چاہے مبیع موجود ہو یا نہ ہو۔ دلیل میں حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث مذکور پیش کرتے ہیں۔ کہ اس میں کوئی قید نہیں یہی محمد کا قول ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک مبیع کے موجود ہونے کی صورت میں تو تحالف ہوگا۔ لیکن مبیع ہلاک ہاجائے تو تحالف نہیں بلکہ یمین کے ساتھ مشتری کا قول معتبر ہوگا۔ کیونکہ ابن مسعودؓ کی حدیث کے بعض طرق میں یہ ہے: اذا اختلف البیعان والسلعة قائمة ولا بینة لاحد هما تحالفا وترادّا۔

چنانچہ ابن ماجہ میں یترادان البیع کا لفظ ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ دونوں طرف سے واپسی ہونی چاہئے اور یہ وجود مبیع کو مستلزم ہے۔ یہی ان کی حدیث کا جواب ہے کہ مطلق کو مقید پر حمل کرنا چاہئے۔

بَابُ السَّلَمِ وَالرَّهْنِ (بیع سلم اور رھن کا بیان)

سلم کے لغوی اصطلاحی معنی: سلم کے لغوی معنی "تسلیم کرنا" ثمن کو مبیع کی تسلیم سے پہلے اور کبھی اسکے معنی سلف بمعنی قرض کے ہیں اور اصطلاح میں بیع سلم کہا جاتا ہے "بیع الآجل بالعاجل" یعنی ثمن نقد ہو اور مبیع ادھار ہو اس کا رکن ایجاب و قبول ہے۔ بیع سلم کی حیثیت اگرچہ یہ بیع معدوم ہے لیکن شدت ضرورت کی بنا پر شریعت نے اجازت دی ہے۔ چنانچہ حضرت ابن عباسؓ قسم کھا کر کہتے ہیں: اشهد ان الله احل السلف المضمون وانزل فيه اطول اٰية فی كتابه۔ ثم تلی هذه الاٰیة: يَآأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ اِلٰٓى اَجَلٍ مُّسَمًّى۔

نیز حدیث میں ہے: نهی النبی صلی الله عليه وسلم عن بيع ماليس عند الانسان ورخص فی السلم۔

یہی وجہ ہے کہ شریعت نے اس کیلئے شرائط لگائیں تاکہ وہ معدوم شئ کالموجود ہو جائے۔

رھن کے معنی حبس کے ہیں جیسا کہ قرآن کریم میں ہے: کل نفس بما کسبت رهنة ای ممنوعہ اور اصطلاح میں رھن کہا جاتا ہے جعل الشیئ محبوسا بحق یمکن استیفاء منه۔

عن ابی هريرة قال قال رسول الله صلی الله عليه وسلم الظهر يركب بنفقته اذا كان مرهوناً۔

شئ مرہون سے انتفاع جائز ہے یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔ امام احمدؒ واسحاقؒ کے نزدیک شئ مرہون سے انتفاع جائز ہے۔ اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جائز نہیں۔ امام احمدؒ واسحاقؒ حدیث ابی ہریرہؓ سے استدلال کرتے ہیں اور ائمہ ثلاثہ دلیل پیش کرتے ہیں سعید ابن المسیب کی مرسل حدیث سے جس کو امام شافعیؒ نے روایت کی: لا يغلق الرهن الرهن من صاحبه الذی رهنه له غنمه وعليه غرمه۔

اس حدیث سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ شئ مرہون کا نفع وفوائد سب راھن کا ہے نیز جب اصل مرہون کا مالک راہن ہے تو اسکے منافع بھی اسکے ہوں گے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر مرتہن اس سے فائدہ حاصل کرے تو کل قرض جر نفعاً فهو ربوٰ میں شامل ہوگا اور ربوٰ کی حرمت حدیث مشہور سے ہے۔ امام احمدؒ واسحاقؒ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ حرمت ربوٰ کی حدیث مشہور سے یہ منسوخ ہے یا اس سے مراد منیحہ ہے اور رھن کے معنی منیحہ آتے ہیں کما قال الشاہ انور رحمہ اللہ تعالیٰ۔

بَابُ الاِحْتِكَارِ (ذخیرہ اندوزی کرنے کا بیان)

احتکار کی تعریف: احتکار کے اصل معنی جمع کر کے روک رکھنا اور اصطلاح شریعت میں احتکار کہا جاتا ہے گرانی کے

زمانہ میں سامان خرید کر کے اس سے زائد گرانی کے وقت بیع کرنے کی انتظار میں سامان کو روک رکھنا۔

احتکام کا حکم: اب اگر اپنی زمین کے غلہ کو یا اپنے باغ کے پھل کو روک رکھنا یا دوسرے شہر سے خرید کر روک رکھے تو احتکار نہیں کہا جائے گا۔ کیونکہ اس کے ساتھ عام لوگوں کے حقوق متعلق نہیں ہوا۔ البتہ امام ابو یوسفؒ سب کو احتکار میں شمار کرتے ہیں کیونکہ حدیث عام ہے: المحتکر ملعون۔ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جو چیز اکثر دوسرے شہر سے ہمارے شہر میں آتی ہے۔ اس کے روکنے کو احتکار کہتے ہیں۔ پھر امام مالکؒ و سفیان ثوریؒ کے نزدیک ہر قسم کی چیزوں میں احتکار مکروہ ہے۔ خواہ بعام ہو یا دیگر اسباب ہوں۔ امام ابو حنیفہؒ و شافعیؒ صرف بعام میں احتکار کو ناجائز کہتے ہیں۔ جبکہ اہل بلد کو ضرر ہو۔ البتہ امام ابو حنیفہؒ قوتِ بہائم کو بھی شامل کرتے ہیں اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جس چیز کے روکنے سے عام لوگوں کو نقصان پہنچے اس کے روکنے کو بھی ناجائز کہتے ہیں خواہ سونا چاندی یا کپڑا ہو۔ خلاصہ یہ ہے کہ حدیث: من احتکر فهو خاطئی اور الجالب مرزوق والمحتکر مطعون۔

پر ہر ایک نے اپنے اپنے اجتہاد سے عمل کیا۔ امام ابو یوسفؒ نے حقیقت ضرر کا اعتبار کیا یہی امام مالکؒ کی رائے ہے اور امام ابو حنیفہؒ و شافعیؒ نے ضرر معہود کا اعتبار کیا۔ پھر کم مدت روکنے کو احتکار نہیں کہا جاتا۔ کیونکہ اس سے ضرر نہیں ہوتا ہے پھر مقدار مدت بعض نے چالیس دن بیان کی جیسا کہ ابن عمرؓ کی حدیث ہے: من احتکر طعاماً اربعین یوماً یرید الغلاء فقد برئ من الله وبرئ الله منه، رواہ احمد۔

اور بعض نے ایک ماہ مدت بیان کی اصل بات یہ ہے کہ جتنے دن روکنے سے لوگوں کو ضرر ہو بس یہی احتکار ناجائز ہے۔

بَابُ الْإِفْلَاسِ وَالْإِنْظَارِ (افلاس اور مہلت دینے کا بیان)

مفلس کے بارے میں ایک حکم

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيُّمَا رَجُلٍ أَفْلَسَ فَأَدْرَكَ رَجُلٌ مَالَهُ بِعَيْنِهِ فَهُوَ أَحَقُّ بِهِ مِنْ غَيْرِهِ

تشریح: یہاں ایک مختلف فیہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی نے کوئی چیز خریدی اور ثمن ادا نہیں کیا اور وہ مفلس ہو گیا اور دوسری کوئی چیز اس کے پاس نہیں تو بائع کا قرض اس پر ہے اور دوسرے بھی قرض خواہ ہیں تو آیا اس مبیع میں سب برابر کا حقدار ہے یا بائع ان کا زیادہ حقدار ہے۔

فقہاء کا اختلاف: تو ائمہ ثلاثہ، اوزاعیؒ کے نزدیک بائع اس چیز کا زیادہ حقدار ہے دوسرے کا کوئی حق نہیں۔ احناف کے نزدیک سب قرض خواہ اس میں برابر کے شریک ہیں مبیع کو فروخت کر کے اپنے اپنے حصہ کے اندازہ تقسیم کر لیے جائیں گے۔ تنہا بائع کو نہیں دیا جائے گا۔

دلائل: ائمہ ثلاثہ اپنی دلیل میں حدیث مذکور پیش کرتے ہیں، احناف حضرت علیؓ کا اثر پیش کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ: هو فيها اسوأة للغرماء اذا وجدها بعينها۔

نیز حضرت عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ تعالیٰ کا اثر ہے: ان من اقتضى من ثمن سلعته شيئا ثم أفلس المشترى فهو والغرماء فيه سواء۔

نیز جب بیع تام ہو گئی تو مشتری مبیع کا مالک ہو گیا اور ثمن اس کے ذمہ واجب ہو گیا تو بائع کا دین اس پر ہے لہٰذا دوسرے اصحاب

دین کی مانند ہو گیا بنا بریں سب کا حق برابر ہو گا۔

جواب: حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس میں بعینہ اپنے مال پانا مذکور ہے اور شئ مبیع بائع کا مال نہیں رہا۔ لہٰذا طحاویؒ نے کہا اس حدیث کا محمل غصب و عاریہ و ودیعت ہے کہ اس میں کوئی دعویٰ نہیں کر سکتا ہے بلکہ صاحب مال حقدار ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اگر شئ مبیع مراد لی جائے تو یہ حکم دیانتاً و مروۃً ہے۔ قضاءً نہیں کہ دوسرے غرماء کیلئے مناسب نہیں کہ اس میں شریک ہوں بلکہ اخلاقاً و مروۃً بائع ہی کو دے دیں کیونکہ بالآخر مال تو اسی کا تھا۔

بَابُ الغَصبِ وَالعَارِيَةِ (غصب اور عصاریت کا بیان)

غاصب کیلئے شدید وعید

الحدیث الشریف: عَنْ سَعِيدِ بْنِ زَيْدٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ أَخَذَ شِبْرًا مِنَ الْأَرْضِ ظُلْمًا، فَإِنَّهُ يُطَوَّقُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ سَبْعِ أَرَضِينَ

تشریح: اسکی مختلف توجیہات کی گئی ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ یطوق کے معنی مکلف بنانا کہ غاصب کو ارض مغصوبہ کے اٹھانے کا مکلف بنایا جائے گا۔ اور علامہ خطابیؒ فرماتے ہیں کہ بروز قیامت اس زمین کو میدان محشر کی طرف لے جانے کی تکلیف دی جائے گی اور بعض کہتے ہیں کہ اس سے مراد اس کو سات زمین کے پیچھے دھنسا دیا جائے گا۔ تو گویا زمین اسکے گلے میں طوق ہو جائے گی۔ چنانچہ بخاری کی روایت سے اسکی تائید ہوتی ہے کہ جس میں "خسف" یہ کا لفظ ہے۔

اسلام میں ڈاکہ زنی حرام ہے

الحدیث الشریف: عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ لَا جَلَبَ وَلَا جَنَبَ وَلَا شِغَارَ فِي الْإِسْلَامِ وَمَنِ انْتَهَبَ نُهْبَةً فَلَيْسَ مِنَّا

تشریح: جلبؔ و جنبؔ ایک گھوڑ دوڑ میں ہوتا ہے کہ اپنے فرس کے پیچھے ایک آدمی کو مقرر کر دے تاکہ اسکو ہنکاتا رہے یہ جلبؔ ہے اور جنبؔ یہ ہے کہ راستے میں دوسرا ایک گھوڑا مقرر رکھے کہ جب پہلا تھک جائے تو اس میں فوراً سوار ہو جائے تو چونکہ یہ دھوکہ ہے اسلئے منع کیا گیا اور صدقہ میں جلب یہ ہے کہ مصدق ایک جگہ میں ٹھہر جائے اور صاحب مال کو کہے کہ صدقہ یہیں لے آؤ یہ منع ہے کیونکہ اس میں اصحابِ اموال کو تکلیف ہے اور جنبؔ یہ ہے کہ جب مصدق آتا تو لوگ اپنے مال دور لے جاتے۔ یہ بھی منع ہے کیونکہ اس میں مصدق کو تکلیف ہے اسکی ایک صورت بیع میں ہے جسکو تلقی جلب و بیع حاضر لبادٍ سے تعبیر کیا گیا اور اس کی تفصیل گزر گئی اور شغار کہا جاتا ہے کہ ایک آدمی دوسرے سے کہتا ہے تم اپنی بہن یا لڑکی میرے نکاح میں دے دو اس شرط پر کہ میں اپنی بہن یا بیٹی کو تیرے ساتھ شادی کر دیدوں گا اور یہی مہر ہے۔ اس میں الگ کوئی مہر نہ ہو۔ اکثر علماء کے نزدیک یہ نکاح فاسد ہے کیونکہ حضور ﷺ نے لَا شِغَارَ فِي الْإِسْلَامِ فرمایا۔ لیکن احناف کے نزدیک یہ شرط فاسد ہے اور نکاح صحیح ہو جائے گا کیونکہ نکاح کا رکن ایجاب و قبول موجود ہے اور نکاح شرطِ فاسد سے فاسد نہیں ہوتا ہے بلکہ شرط بیکار ہو جائے گی اور مہر مثل دینا پڑے گا اور حدیث مذکور کا مراد یہ ہے کہ ایسا کام نہ کرنا چاہئے کیونکہ یہ بیکار ہے۔

کھیت کو جانوروں کے نقصان پہنچانے کا مسئلہ

الحدیث الشریف: عَنْ حَرَامِ بْنِ سَعْدِ بْنِ مُحَيِّصَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّ نَاقَةً لِلْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ دَخَلَتْ حَائِطًا فَأَفْسَدَتْ فَقَضَى الخ

تشریح: حدیث مذکور میں جو مسئلہ مذکور ہے کہ اگر جانور کسی کے جانی یا مالی نقصان کر لے تو کیا کیا جائے گا؟ اسکی تفصیل کتاب الزکوۃ میں العجماء جرحا جبار کے ذیل میں گزر گئی۔

الحدیث الشریف: عَنْ أُمَيَّةَ بْنِ صَفْوَانَ، عَنْ أَبِيهِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اسْتَعَارَ مِنْهُ أَدْرَاعَهُ يَوْمَ حُنَيْنٍ، فَقَالَ: أَغَصْبًا يَا مُحَمَّدُ؟ قَالَ بَلْ عَارِيَةً مَضْمُونَةً

تشریح: شئ مستعار خواہ خود ہلاک ہو جائے یا مستعیر ہلاک کر دے بہر صورت مستعیر پر اسکا ضمان واجب ہے۔ امام شافعیؒ، احمدؒ، مالکؒ کے نزدیک البتہ امام شافعیؒ ذرا فرق کرتے ہیں کہ جسکا ہلاک ہونا ظاہر ہوا سکا ضمان نہیں ہے۔
امام ابو حنیفہؒ، سفیان ثوریؒ و حسن بصریؒ کے نزدیک استہلاک کی صورت میں تو ضمان ہے لیکن خود بخود ہلاک ہونے کی صورت میں ضمان واجب نہیں ہے۔ امام شافعیؒ احمدؒ دلیل پیش کرتے ہیں، امیہ کی حدیث مذکور سے کہ آپ ﷺ نے بغیر قید عاریہ مضمونہ فرمایا۔ امام ابو حنیفہؒ و اصحابہ دلیل پیش کرتے ہیں، صفوان بن یعلی کی حدیث سے جس میں آپ ﷺ کے سوال کرنے پر عَارِيَةً مَضْمُونَةً اور عاریۃ مؤداۃ کے بعد فرمایا: بل عاریۃ مؤداۃ۔ تو آپ ﷺ نے مَضْمُونَة کی نفی فرمائی۔ دوسری بات یہ ہے کہ ضمان دو صورت میں ہوتا ہے۔ ضمان مقابلہ یعنی بذریعہ عقدِ معاوضہ قبض کر کے ہلاک کرنے سے یا بغیر اذن قبض کر کے ہلاک کرنے سے جس کو ضمان عدوان کہا جاتا ہے اور عاریۃ میں ان دونوں میں سے ایک بھی نہیں لہٰذا ضمان نہ ہونا چاہئے۔ ان کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہاں مضمونۃ سے ضمان الرد مراد ہے۔ ضمان العین مراد نہیں ہے۔ جس کے قائل ہم بھی ہیں یا اس سے استہلاک کی صورت مراد ہے اور بعض کہتے ہیں کہ چونکہ صفوان اب تک مشرک تھے اور ان کو غصب کا اندیشہ تھا ان کی تسلی خاطر اور مبالغہ فی الرد کے لئے لفظ مضمونۃ بولا ورنہ مؤداۃ کہنا چاہئے تھا۔ نیز بعض طرق میں لفظ مضمونہ ہے ہی نہیں بلکہ لفظِ مؤداۃ ہے لہٰذا حدیث ہذا سے استدلال کرنا صحیح نہیں۔

بَابُ الشُّفْعَةِ (شفعہ کا بیان)

شفعہ کے بارے دو ۲ مسئلوں میں اختلاف ہے۔ ا۔شفعہ کا حق کن اشیاء میں ہے؟ پہلا یہ ہے کہ آیا شفعہ ہر چیز میں ہوتا ہے یا صرف عقار میں تو جمہور اہل علم کے نزدیک شفعہ صرف عقار، مکانات، باغات، وغیر منقول اشیاء میں ہوتا ہے اور منقولی اشیاء میں نہیں ہوتا ہے اور بعض حضرات کے نزدیک ہر چیز میں شفعہ ہوتا ہے۔ یہ حضرات حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں: قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم والشفعۃ فی کل شئی، رواہ الترمذی۔
جمہور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں: انہ علیہ السلام قضی بالشفعہ فی کل شرکۃ لم تقسم ربعۃ او حائطا، رواہ البخاری۔
تو یہاں زمین اور حائطہ میں شفعہ کا ذکر ہے۔ فریق دوم نے جس حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ سے دلیل پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ حضرات محدثین کرام نے اسکو ناقابل استدلال قرار دیا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ یہاں کل شئ سے عقار ہی مراد ہے۔

اسباب شفعہ: دوسرا اختلاف یہ ہے کہ اسباب شفعہ کیا ہیں۔ تو شوافع کے نزدیک صرف دو چیزیں سبب شفعہ ہیں ایک شرکت فی عین المبیع دوسری شرکت فی حق المبیع کالطریق والشرب اور جوار کی وجہ سے شفعہ ثابت نہیں ہو گا اور احناف کے نزدیک جوار بھی سبب شفعہ ہے لیکن علی الترتیب۔ یعنی سب سے پہلے شریک فی عین المبیع حقدار ہے۔ اس کے بعد شریک فی حق المبیع پھر جار حقدار ہے۔ امام مالکؒ، احمدؒ و اسحاقؒ بھی شوافع کے ساتھ ہیں۔ ان حضرات نے دلیل پیش کی حضرت جابرؓ کی مذکورہ حدیث سے جس میں یہ الفاظ ہیں: فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعۃ لہ۔

احناف دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابورافعؓ کی حدیث سے الجار احق بسقبہ، رواہ البخاری۔

اسی طرح حضرت سمرۃؓ کی حدیث ہے ابوداؤد شریف میں جار الدار احق بدار الجار والارض۔

دوسری بات یہ ہے کہ شریک کیلئے شفعہ کے ثبوت کی جو علت ہے وہ اتصال ملک کی وجہ سے ضرورۃً جار میں بھی پائی جاتی ہے۔ لہٰذا اس کیلئے بھی حق شفعہ ہو گا۔ انہوں نے جو حدیث پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ وہاں تقسیم کے بعد حق شفعہ بسبب شرکت کے نفی کی گئی۔ یعنی اب شرکت کی بناپر شفیع نہیں بن سکتا ہے بلکہ جوار کی بناپر شفعہ کا حقدار ہو گا۔

بَابُ الْمُسَاقَاةِ وَالْمُزَارَعَةِ (مساقاۃ اور مزارعت کا بیان)

مساقاۃ کہا جاتا ہے کہ اپنے باغات کے درخت کو پانی وغیرہ دے کر اصلاح کرنے کیلئے دوسرے آدمی کو دینا تاکہ اسکو بھی حصہ معین ثلث یا ربع ملے اور مزارعت کہا جاتا ہے اپنی زمین میں حصہ معین پر کسی کو کھیت کرنے کیلئے دینا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ مساقاۃ درختوں میں ہوتی ہے اور مزارعت زمین میں ہوتی ہے۔ اب اگر مساقات ومزارعت، روپیہ پیسے یا دوسری زمین کے غلہ سے کرائے تو بالاتفاق جائز ہے اور اگر زمین کے معین حصہ کی پیداوار سے کرائے۔ مثلاً فلاں طرف کے غلہ تیرا ہے یا معین درخت کے پھل سے کرائے یا پیداوار کی معین مقدار سے مثلاً ایک من تیرا ہے تو بالاتفاق ناجائز ہے۔ اگر حصہ مشاع سے کرائے مثلاً ثلث یا ربع تیرا ہے تو اس میں اختلاف ہے۔

مزارعت میں فقہاء کا اختلاف: ہمارے صاحبین اور امام احمدؒ، سفیان ثوریؒ، اوزاعیؒ وغیرھم کے نزدیک جائز ہے اور یہی اکثر صحابہ کرام کی رائے ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں اور امام شافعیؒ مساقات کو جائز قرار دیتے ہیں اور اس کے تابع کر کے مزارعت بھی جائز ہو گا۔ منفرداً مزارعت ان کے نزدیک بھی جائز نہیں۔

دلائل: مجوزین استدلال پیش کرتے ہیں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث سے: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم عامل اھل خیبر علی نصف ما یخرج من ثمر او زرع، رواہ البخاری ومسلم۔

امام شافعیؒ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث سے:

انہ قالت الانصار للنبی صلی اللہ علیہ وسلم اقسم بیننا وبین اخواننا النخل قال لا تکفوننا المؤنۃ ونشرککم فی الثمر قالوا سمعنا واطعنا، رواہ البخاری تو یہاں عقد مساوات کیا گیا۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل حضرت جابرؓ کی حدیث ہے: قال انہ علیہ السلام نھی عن المخابرۃ وھی المزارعۃ، رواہ مسلم۔

نیز ابن عمرؓ کی حدیث ہے: قال کنا نخابر ولا نری بہ باسا حتی زعم۔

رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نھی عنہ فترکناہ، رواہ مسلم۔

دوسری بات یہ ہے کہ اجارہ کی صحت کیلئے یہ شرط ہے کہ عمل سے پہلے اجرت دینے پر قادر ہو اور اجرت متعین ہو اور یہاں دونوں مفقود ہیں۔ کیونکہ یہاں اجرت اس کے عمل سے نکل رہی ہے۔ پھر غلہ و ثمر نکلے گا یا نہیں یا کتنا نکلے گا؟ معلوم نہیں۔

امام ابو حنیفہؒ ان حضرات کے دلائل کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہود کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا جو معاملہ تھا وہ مزارعت و مساقات نہیں تھی بلکہ خراج مقاسمہ تھا اور اس کی شکل یہ ہوتی ہے کہ زمین انہی لوگوں کو دے دی جائے جو اس کا مالک تھے اور ان کو اجرت کے طور پر کچھ دے دیا جائے اور بقیہ بیت المال لے لے یہ ہے اصل مسئلہ۔

جواب: لیکن متاخرین نے لوگوں کی حاجت اور تعامل امت کو دیکھ کر صاحبین کے قول پر فتویٰ دیا اور جن احادیث میں نھی ہے ان کو نہی تنزیہی اور شفقت پر محمول کیا ہے۔ نیز حاوی قدسی جو فقہ حنفی کی ایک معتبر کتاب ہے۔ اس میں مذکور ہے کہ امام ابو حنیفہؒ بھی تاکید کے ساتھ منع نہیں کرتے تھے بلکہ صرف مکروہ سمجھتے تھے اب اس میں زیادہ اختلاف نہیں رہا۔ واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب

زراعت میں لگ کر جہاد چھوڑنے پر شدید وعید

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي أُمَامَةَ . . . النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ لَا يَدْخُلُ هٰذَا بَيْتَ قَوْمٍ إِلَّا أَدْخَلَهُ اللهُ الذُّلَّ

تشریح: حدیث ہذا میں زراعت کے معاملہ کو ذلت کا سبب قرار دیا گیا۔ حالانکہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں اس کی بہت فضیلت بیان کی گئی: قال علیہ السلام مامن مسلم یغرس غرسا او یزرع زرعا فیاکل منہ طیر . . . . . . الا کان لہ صدقۃ، رواہ البخاری۔

نیز دوسری حدیث میں آتا ہے کہ جو اپنے عیال کے حقوق ادا کرنے کیلئے زراعت کرے گا۔ قیامت کے دن اللہ تعالیٰ سے اس حالت میں ملے گا کہ اسکا چہرہ چودھویں رات کے چاند کی مانند چمک رہا ہوگا۔ تو علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ انس رضی اللہ عنہ وغیرہ کی روایت میں اصل زراعت کو محمود کہا گیا اور ابو امامہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں مذمت کی گئی اس صورت میں جبکہ یہ جہاد کیلئے مانع بن جائے۔ پھر آلہ زراعت کو سبب ذلت قرار دینے کی وجہ یہ بیان کی گئی کہ اکثر ان میں بزدلی ہونے کی وجہ سے ذلتیں اختیار کرتے ہیں یا یہ وجہ ہے کہ اصحاب ارض سے حقوق ارض کے بارے میں حکومت کے لوگ ڈانٹ ڈپٹ کر کے حقوق ادا کرتے ہیں۔ نیز زراعت میں مشغول ہو کر اپنے دشمن کفار کے ساتھ جہاد کرنے میں پیچھے رہتے ہیں اور اس میں ایک قسم کی ذلت ہے۔

بَابُ إِحْيَاءِ الْمَوَاتِ وَالشِّرْبِ (غیر آباد زمین کو آباد کرنے کا بیان)

موات وہ زمین ہے جو اجاڑ ہو اور آبادیوں سے بہت دور ہو اور آبادی کے مصالح ان زمینوں سے متعلق نہ ہوں۔

ارض موات کا شرعی حکم: اب اگر ایسی غیر آبادی زمین کو کوئی محنت مشقت کر کے قابل انتفاع بنائے تو وہ شخص اس کا مالک بن جاتا ہے یا نہیں تو امام شافعیؒ وغیرہ کے نزدیک وہ شخص مالک بن جائے گا۔ اذنِ امام کی ضرورت نہیں پڑے گی۔ یہی ہمارے صاحبینؒ کا مذہب ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور ابراہیم نخعیؒ کے نزدیک بغیر اذن امام مالک نہیں ہو سکتا اور امام کے لئے مناسب ہے کہ اگر کوئی اذن چاہے تو اجازت دے دے۔

دلائل: فریق اول دلیل پیش کرتے ہیں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے: قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم من عمر ارضا لیس لاحد فھو احق بھا، رواہ البخاری۔

امام کی اجازت کاذکر اس حدیث میں نہیں ہے۔ تو معلوم ہوا اس کی ضرورت نہیں امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں طبرانی کی ایک حدیث سے جس کے الفاظ یہ ہیں: لیس للمرأ الا ماطابت بہ نفس امامہ۔

دوسری دلیل صعب بن جثامہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: لاحمیٰ الا اللہ ولرسولہ، رواہ البخاری۔

اور ائمۃ المسلمین اللہ ورسول کے نائب ہیں۔ لہٰذا زمینوں میں ائمہ کا اختیار ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس زمین میں پوری جماعت مسلمین کا حق ہے۔ لہٰذا ایک فرد کو بغیر اذن امام تصرف کا حق نہیں ہے۔

فریق اول نے حدیث عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں کسی خاص قوم کو اس کی اجازت دی تھی۔ شرعی حکم کلی کے طور پر نہیں فرمایا: عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المسلمون شرکاء فی ثلاث فی الماء والکلاء والنار۔

اس حدیث کا مطلب سمجھنے کیلئے پانی کے اقسام سمجھنے کی ضرورت ہے۔ تو پانی کی متعدد اقسام ہیں۔ پہلی قسم ماء البحار اس میں تمام لوگ شریک ہیں خواہ کافر ہو۔ یا مسلمان اس میں پینے، جانوروں کو پلانے، زمین باغات سیراب کرنے میں سب کو برابر کا حق ہے۔ دوم بڑے بڑے نہروں کا پانی جیسا دجلہ فرات جیحون ان کے پانی کا حکم بھی ماء البحار کے مانند ہے۔ تیسرا مملوک کنواں و چشمہ کا پانی تو اس میں بھی عام لوگوں کا حق ہے البتہ اگر اسکے قریب دوسرا غیر مملوک پانی ہے تو پینے والوں کو مالک اپنی مملوک زمین میں دخول سے منع کر سکتا ہے اور اگر دوسرا پانی موجود نہ ہو تو صاحب البئر کو مجبور کیا جائے گا کہ تم یا اس کو پانی لا کر پلاؤ یا اس کو پینے کی اجازت دو۔ چوتھی قسم جو پانی اپنے برتن یا مٹکے میں حفاظت سے رکھ دیا۔ اس پانی میں دوسرے کسی کا حق نہیں وہ اس کا مالک ہے۔ البتہ ضرورت کے وقت اخلاقاً دینا چاہئے۔ تو حدیث مذکور میں جو شرکت کہا گیا وہ پہلی تین قسموں میں سے ہے اور وہ بھی شرکت فی الاباحت ہے شرکت ملک مراد نہیں ہے۔ اسی طرح جو گھاس غیر مملوک زمین میں اُگے اس میں بھی سب شریک ہیں اور جو زمین مملوک ہے اور خود بخود گھاس اُگے، اس میں بھی سب شریک ہیں البتہ صاحب ارض دخول سے منع کر سکتا ہے۔ اگر دوسری جگہ گھاس ہو۔ اگر دوسری جگہ نہ ہو تو اس کو کہا جائے گا تم گھاس دو ورنہ ان کو لینے دو۔ اسی طرح جو آگ میدان میں جلائی گئی اس میں سب شریک ہیں اگر کوئی روشنی حاصل کرنا چاہے یا اپنی بتی جلانا چاہے تو منع نہیں کر سکتا۔ البتہ اس سے جمرہ لینا چاہے تو منع کر سکتا ہے کیونکہ وہ اس کا مملوک ہے نیز آگ بجھ جانے کا اندیشہ ہے۔

باب العطایا (عطایا کا بیان)

عطایا عطیۃ کی جمع ہے۔ جسکے معنی بخشش وہدیہ ہے اصل میں تو ہدیہ و بخشش قبول کرنا اور دینا سنت ہے اس سے آپس میں محبت بڑھتی ہے اور دل کا کینہ دور ہوتا ہے۔ چنانچہ حدیث میں آتا ہے: تھادوا تحابوا۔ وقال تھادوا فان الھدیۃ تذھب الضغائن۔

لیکن جسکے متعلق حرمت کا یقین ہو اسکو نہ لینا چاہئے اور اگر مشتبہ ہو تو لینا تو جائز ہوگا مگر نہ لینے میں احتیاط ہے۔

عمری جائز ہے

الحدیث الشریف: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الْعُمْرَى جَائِزَةٌ

تشریح: عمریٰ کہا جاتا ہے کہ کوئی شخص کسی کو ایک مکان ھبہ کردے اور یہ کہے ھذہ الدار لک عمریٰ۔ عمریٰ کے ھبہ کرنے کی صورتیں ہیں تو اس کی تین صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ واہب یہ کہے: اعمرتک ھذہ الدار فاذا مت فھی لورثتک ولعقبک۔

دوم صرف یہ کہے: اعمرتک ھذہ الدار اور کوئی قید نہ ہو۔

تیسری صورت یہ ہے کہ یہ کہے: جعلتھا لک عمرک فاذا مت عادت الی اولی ورثتی ان مت۔

فقہاء کا اختلاف: امام مالکؒ کے نزدیک تینوں صورتوں میں یہ عاریت ہوگی ھبہ نہیں ہوگا۔ لہٰذا ان کے نزدیک وہ واپس لاسکتا ہے۔ اسی طرح مرنے کے بعد خود بخود معمر کے ورثہ کی طرف منتقل ہوجائے گا۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تینوں صورتوں میں یہ ہبہ ہوجائے گا اور اس نے جو شرط لگائی وہ لغو ہوگی۔ کبھی واہب کی طرف لوٹ کر نہیں آئے گا۔

دلائل: امام مالکؒ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت جابرؓ کی حدیث سے کہ: قال انما العمریٰ التی اجاز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یقول ھی لک ولعقبک فاما اذا قال ھی لک ما عشت فانھا ترجع الی اصحابھا، متفق علیہ۔

ائمہ ثلاثہ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت جابرؓ ہی کی حدیث ہے: انہ قال امسکوا علیکم اموالکم ولا تفسدوھا فانہ من اعمر عمریٰ فھی للذی اُعمرھا حیاً ومیتاً ولعقبہ، رواہ مسلم۔

نیز جابرؓ کی دوسری حدیث ہے: قال ان العمریٰ میراث لاھلھا والعمریٰ لمن وھب۔

ان احادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ موہوب لہٗ مالک ہوجاتا ہے۔ امام مالکؒ نے جابرؓ کی جس روایت سے استدلال کیا اس کا جواب یہ ہے کہ وہ فقط حضرت جابرؓ کا اجتہاد ہے۔ اس سے احادیث مرفوعہ مطلقہ کی تخصیص نہیں ہوسکتی۔

عمری اور قبی جائز ہے

الحدیث الشریف: عَنْ جَابِرٍؓ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الْعُمْرَى جَائِزَةٌ لِأَهْلِهَا وَالرُّقْبَى جَائِزَةٌ لِأَهْلِهَا

رقبیٰ کہا جاتا ہے کوئی شخص دوسرے ایک شخص کو زمین دیتا ہے اور یہ کہتا ہے کہ اگر تو میرے سے پہلے مرجائے تو زمین میرے پاس واپس آجائے گی اور اگر میں پہلے مرجاؤں تو یہ تیری ملک ہے۔ تو گویا ہر ایک دوسرے کے مرجانے کا انتظار کرتا رہتا ہے۔ تو اس کے بارے میں بھی اختلاف ہے چنانچہ ہمارے قاضی ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ یہ بھی عمرہ کی مانند تملیک رقبہ ہے ور یہی امام شافعیؒ واحمدؒ کا مذہب ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک رقبیٰ عاریت ہے ھبہ نہیں۔

فریق اول دلیل پیش کرتے ہیں حضرت جابرؓ کی حدیث سے کہ آپ ﷺ نے العمریٰ جائزۃ لاھلھا والرقبیٰ جائزۃ لاھلھا فرمایا رواہ الترمذی وابوداؤد۔ فریق ثانی دلیل پیش کرتے ہیں مارواہ الشعبی عن شریح ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اجاز العمریٰ وابطل الرقبیٰ۔ نیز اس میں تملیک الشئ بامر خطر والتملیک لا یتحمل التعلیق بالخطر۔

انہوں نے جو حدیث پیش کی اسکا جواب یہ ہے کہ یہاں رقبیٰ سے تملیک الرقبہ مراد ہے۔ بمعنی ارتقاب نہیں ہے اور یہ عرف پر مدار ہے اور امام صاحبؒ کے زمانے میں لوگ لفظ رقبیٰ سے عاریہ دیا کرتے تھے۔ اسلئے رقبیٰ سے ھبہ نہیں ہوگا۔ بنا بریں

احادیث کے اختلاف کو عرف پر چھوڑ دیا جائے گا۔واللہ اعلم

ھبہ میں رجوع کرنے کا مسئلہ

الحدیث الشریف :عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَلْعَائِدُ فِي هِبَتِهِ كَالْكَلْبِ يَعُودُ فِي قَيْئِهِ لَيْسَ لَنَا مَثَلُ السَّوْءِ

تشریح:ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مطلقار جوع فی الھبہ جائز نہیں۔امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر سات موانع نہ ہوں تو موہوب لہٗ کی رضامندی یا قضائے قاضی کے ساتھ رجوع فی الھبہ جائز ہے وہ سب موانع یہ ہیں: ''دمع'' خزقہ ''دال سے زیادت مراد ہے یعنی شئ موہوب میں زیادہ ہو جائے۔ میم سے موت احد العاقدین مراد ہے۔ عین سے عوض مراد ہے کہ اسکا عوض دیدے۔ خا سے خروج عن الملک مراد ہے۔ ز سے احد الزوجین مراد ہے۔ق سے قرابت ذی رحم مراد ہے۔ ھا موہوب شئ کا ہلاک ہونا مراد ہے۔ان صورتوں میں رجوع نہیں کر سکتا ہے۔ان کے علاوہ رجوع جائز ہے۔

دلائل: فریق اول نے حدیث مذکور سے استدلال کیا نیز ابن عمرؓ کی حدیث سے بھی استدلال کیا۔لا یرجع الواھب فی ھبتہ الا الوالد لولدہ ،رواہ النسائی۔امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت ابن عباس وابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی حدیث سے انہ علیہ السلام قال الواھب احق بھبتہ مالم یثبت منھما ،رواہ ابن ماجہ والدارقطنی۔

جواب: فریق اول کی پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہاں تو نہی نہیں ہے بلکہ قباحت بیان کی گئی۔ جسکے قائل احناف بھی ہیں۔اور دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ وہاں مطلب یہ ہے کہ بغیر قضائے قاضی ورضا موہوب لہ خود واہب رجوع میں مستقل نہیں ہو سکتا۔

ھبہ میں اولاد کے درمیان برابری کا حکم

الحدیث الشریف : عَنِ النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ أَنَّ أَبَاهُ... وَاعْدِلُوا بَيْنَ أَوْلَادِكُمْ... إِنِّي لَا أَشْهَدُ عَلَى جَوْرٍ

فقہاء کا اختلاف: ھبہ وغیرہ میں اپنی اولاد کے درمیان پر برابری کرنا اولی ہے بالاتفاق۔لیکن اگر کسی نے بیش کم کر لیا تو یہ جائز ہو گا یا نہیں؟ تو اس میں امام احمدؒ واسحاقؒ کہتے ہیں کہ یہ حرام ہے۔وہ مالک نہیں ہو گا بلکہ اسکے مرنے کے بعد اس چیز میں سب برابر کا حقدار ہوں گے اور امام ابو حنیفہؒ ،مالکؒ وشافعیؒ کے نزدیک جائز ہے لیکن مکروہ ہو گا اور موہوب لہ اس چیز کا مالک ہو جائے گا۔البتہ اگر والد کسی لڑکا کو دیکھے کہ وہ مسرف ہے اور مرنے کے بعد اسکے مال کو معاصی میں خرچ کرے گا اور دوسرا دیندار ہے تو دیندار کو سب مال دے دینا جائز ہو گا۔اسی طرح اگر ایک لڑکا معذور ہے کمائی نہیں کر سکتا تو اسکو کچھ زیادہ دے دینا جائز ہو گا۔

دلائل: فریق اول نے نعمان کی حدیث سے استدلال کیا کہ انکے والد انکو کچھ زیادہ دے کر حضور ﷺ کو گواہ بننے کی درخواست کی تو آپ ﷺ نے فرمایا: إِنِّي لَا أَشْهَدُ عَلَى جَوْرٍ اور فرمایا: اعدلوا بین اولادکم

فریق ثانی دلیل پیش کرتے ہیں حضرت صدیق اکبر وعمر فاروق وعبد الرحمن بن عوفؓ کے فعل سے کہ صدیق اکبرؓ نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو کچھ زائد دیا اور عمرؓ نے اپنے بیٹے عاصم کو زائد دیا اور عبد الرحمنؓ نے حضرت ام کلثوم رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو زائد دیا اور ان تینوں کے فعل پر کسی نے انکار نہیں کیا تو گویا اس پر اجماع صحابہ ہو گیا۔

جواب: انہوں نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ امر استحباب پر محمول ہے اور جور سے کراہت کی طرف اشارہ ہے۔ جس کے قائل ہم بھی ہیں۔

بَابُ اللُّقَطَةِ (لقطہ کا بیان)

لقطہ بضم لام و بفتح قاف بمعنی التقاط بھی ہے یعنی راستہ سے کسی چیز کو اٹھانا اور مالِ ملقوط پر بھی اطلاق ہوتا ہے یہی جمہور لغویین کے قول ہیں اور خلیل بن احمد نے یہ فرق بیان کیا کہ بفتح قاف اٹھانے والا کو کہا جاتا ہے اور بسکون قاف مالِ ملقوط کو کہا جاتا ہے۔
پھر لقطہ کے بارے میں بہت مسائل ہیں۔

پہلا مسئلہ: اسکے اٹھانے کے بارے میں تو متفلسفہ کہتے ہیں کہ اسکا اٹھانا جائز نہیں: لانہ اخذ مال الغیر بغیر اذنہ وذلک حرام شرعاً

لیکن جمہور علماء کے نزدیک جائز ہے۔ کیونکہ احادیث میں اسکے اٹھانے کی تاکید آئی ہے۔ باقی انہوں نے اخذ مال الغیر کو حرام کہا ہے وہ تو اپنے استعمال کیلئے حرام ہے۔ یہاں تو اسکی حفاظت اور حتی الامکان مالک تک پہنچانے کے ارادہ سے اٹھایا جارہا ہے جس میں قباحت نہیں بلکہ اولی ہے۔ پھر جمہور میں سے بعض حضرات فرماتے ہیں کہ حلال تو ہے لیکن ترک اولی ہے۔ کیونکہ مالک اسی جگہ میں تلاش کر کے پالے گا۔ لیکن احناف اور عام فقہاء کے نزدیک ترک سے رفع افضل ہے خاص کر دورِ حاضر میں اور بدائع میں قدرے تفصیل ہے کہ اگر اس مال کے ضائع ہونے کا خطرہ ہو تو مالک کو دینے کیلئے اٹھانا اولی ہے اور ضیاع کا خوف نہ ہو تو اٹھانا مباح ہے۔ اور اپنے لئے اٹھانا حرام ہے۔ اگر وہ مال معمولی ہو جیسے دو ایک خرما کہ مالک اس کو تلاش نہیں کرے گا تو اٹھا کر انتفاع کر سکتا ہے اور جو مال ایسا ہو کہ مالک اسکو تلاش کرے گا تو ملتقط پر لازم ہے کہ اسکو اٹھا کر حفاظت کرے اور مالک تک پہنچانے کیلئے اسکی تشہیر کرے۔

دوسرا مسئلہ: یہ ہے کہ اگر کوئی آکر دعویٰ کرے کہ یہ میرا مال ہے اور علامت و نشان بیان کرے تو بغیر بینہ کے دے سکتا ہے یا نہیں؟ تو امام مالکؒ و احمدؒ کے نزدیک بینہ کی ضرورت نہیں علامت و نشان درست ہونے پر دینا واجب ہے۔ لیکن احناف و شوافع کہتے ہیں کہ اگر ملتقط کو یقین ہو جائے کہ یہ اس کا مال ہے تو دے سکتا ہے۔ ورنہ بینہ کے بغیر نہیں دے سکتا۔ فریق اول دلیل پیش کرتے ہیں زید بن خالد رضی اللہ عنہ کی حدیث سے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اعرف عفا صھا دو کاء ھا فان جاء صاحبھا والافشانک۔

تو یہاں تھیلی و بندھن کی پہچاننے کے بعد مالک کو دینے کا حکم ہے بینہ کا کوئی ذکر نہیں۔ فریق ثانی دلیل پیش کرتے ہیں اس کلی مشہور حدیث سے جس میں مدعی پر بینہ کو لازم قرار دیا گیا کہ: البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر۔
فریق اول نے جو حدیث پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں عفاص و وکاء کی معرفت کا جو حکم ہے وہ مدعی کو دینے کیلئے نہیں بلکہ ملتقط کے مال کے ساتھ اختلاط نہ ہونے کی بناپر ہے تاکہ مالک کے آنے پر امتیاز کر سکے اور دینے کا مسئلہ الگ ہے۔

لقطہ کے بارے میں ضابطہ

الحدیث الشریف: عَنْ زَيْدِ بْنِ خَالِدٍ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى ..... ثُمَّ عَرِّفْهَا سَنَةً الخ

تشریح: اس میں سب کا اتفاق ہے کہ مال ملتقط کا اعلان و تشہیر ضروری ہے۔ لیکن اس کی مدت میں اختلاف ہے۔ ائمہ ثلاثہ

مطلقاً ہر چیز کیلئے ایک سال تشہیر کرنے کو ضروری قرار دیتے ہیں چیز کم ہو یا زیادہ اور امام صاحبؒ سے تین روایات ہیں ایک روایت مثل جمہور کے ہے دوسری رائے یہ ہے کہ اگر دس درہم سے کم ہو تو چند روز تشہیر کافی ہے اور اگر زیادہ ہو تو ایک سال۔ تیسری روایت یہ ہے کہ کوئی خاص مدت متعین نہیں بلکہ ملتقط کی رائے کا اعتبار ہے کہ جتنے دن تشہیر کرنے سے معلوم کرلے کہ اگر مالک ہوتا تو ضرور نکل جاتا اتنے دن اعلان کر کے چھوڑ دے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ نیز اس زمانے جب خبر رسانی کے بہت سے ذرائع واسباب اخبار، ریڈیو وغیرہ ایجاد ہو گیا تو پھر تشہیر آسان ہے۔ بنابریں دو ایک دن کی تشہیر کافی ہے۔ ائمہ ثلاثہ حدیث مذکور سے استدلال کرتے ہیں کہ عَرِّفْهَا سَنَةً کی قید ہے قلیل وکثیر کا فرق نہیں کیا گیا۔

امام ابو حنیفہؒ کے قول مشہور کی دلیل مسلم شریف کی مشہور حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے مطلقاً فرمایا عَرِّفْهَا اس میں کسی مقدار کا ذکر نہیں ہے۔ نیز حضرت ابیؓ کی حدیث ہے ابوداؤد شریف میں کہ تین سال تشہیر کرنے کا حکم فرمایا۔ تو معلوم ہوا کہ ایک سال دو سال کی کوئی قید نہیں بلکہ مال کی حیثیت دیکھ کر مبتلی بہ کی رائے کا اعتبار ہے۔ شوافع وغیرہ نے جو دلیل پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہ قید اتفاقی ہے۔ ورنہ تین سال کا ذکر حضرت ابیؓ کی حدیث میں نہ آتا: والا فشانک

لقطہ کو قانون کے موافق اعلان وتشہیر کے بعد اگر مالک نہ ملے تو کیا کرے؟ اس کے بارے میں ائمہ کرام کے درمیان اختلاف ہے چنانچہ امام مالکؒ، شافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک ملتقط کو اختیار ہے جو چاہے کرے خود تصرف کرے یا صدقہ کر دے۔ خواہ وہ فقیر ہو یا غنی۔ امام ابو حنیفہؒ وسفیان ثوریؒ کے نزدیک اگر وہ فقیر ہے تو خود تصرف کر سکتا ہے اور اگر غنی ہے تو خود تصرف نہیں کر سکتا بلکہ صدقہ کرنا ضروری ہے۔ ائمہ ثلاثہ دلیل پیش کرتے ہیں حضرت زید ابن خالدؓ کی حدیث سے کہ آپ ﷺ نے مالک نہ ملنے کی صورت میں ملتقط کو مطلقاً اختیار دیا ہے۔ فقیر وغنی کی کوئی تفصیل نہیں کی۔ دوسری دلیل حضرت ابی بن کعبؓ کی حدیث ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: فان جاء صاحبها والا فاستمتع بها ، رواہ ابوداؤد۔

تو یہاں بھی کوئی تفصیل نہیں ہے۔ نیز حضرت ابیؓ کے غنی ہونے کے باوجود استمتاع کی اجازت دی۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے: انہ علیہ الصلوۃ والسلام قال یتصدق بها الغنی ولا ینفع بها ولا یتملکها۔

دوسری بات یہ ہے کہ یہ چیز اس کے پاس بطور امانت ہے لہٰذا خود تصرف نہیں کر سکتا ائمہ ثلاثہ کی دلیل اول کا جواب یہ ہے کہ وہاں شانک کا مطلب یہ ہے کہ تم اپنی شان کے موافق عمل کرو کہ اگر فقیر ہو تو خود تصرف کر سکتے ہو اور اگر غنی ہو تو صدقہ کر دو۔ دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابیؓ پر بہت قرض تھا جس بنا پر وہ صدقہ لے سکتے تھے یا جس وقت فقیر تھے کیونکہ جمیع ازمنہ میں غنی ہونا ضروری نہیں۔ لان المال غاد ورائح

باب لقطہ میں ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ اونٹ وغیرہ جانور جو بغیر چرانے والے کے ضائع ہونے کا اندیشہ نہ ہو ان کا التقاط جائز ہے یا نہیں؟ تو امام شافعیؒ ومالکؒ کے نزدیک ان کا التقاط جائز نہیں۔ التقاط صرف ایسے جانور کا ہو گا جو بغیر راعی ہلاک وضائع ہونے کا اندیشہ ہے جیسے بکری وغیرہ۔

احناف کے نزدیک ہر قسم کے جانوروں کا التقاط جائز ہے بلکہ اسکا کرنا چاہئے۔ فریق اول دلیل پیش کرتے ہیں اسی زید بن خالدؓ کی حدیث سے کہ ضالۃ الابل کے بارے میں سوال کرنے پر آپ ﷺ نے غضبناک ہو کر فرمایا: مالک ولها معها سقاءها وحذاءها

امام ابو حنیفہؒ دلیل پیش کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے ضالۃ الغنم کے التقاط کی جو علت بیان فرمائی کہ :ھو لک اولاخیک اوللذئب کہ تم اٹھاؤ گے یامالک پالے گاورنہ بھیڑیا کھالے گا۔ یعنی ہلاک ہو جائے گااور یہ علت اس زمانے میں اونٹ وغیرہ میں بھی پائی جاتی ہے کہ اگرچہ جانور بھیڑیانہ کھائے لیکن انسان نما بھیڑیا کھالے گا۔ لہٰذااونٹ وغیرہ کاالتقاط بھی کرناچاہئے۔ نیز روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں ایک شخص نے ایک اونٹ پایا تھاتواس نے اس کااعلان کیا پھر حضرت عمرؓ سے تذکرہ کیاآپ ﷺ نے مزید اعلان کاحکم دیااوراس پر دوسرے کسی نے نکیر نہیں کی۔ توگویااجماع صحابہ ہو گیاانہوں نے جو حدیث پیش کی اس کاجواب یہ ہے کہ وہ خیر القرون کازمانہ تھاکہ جانوروں پر صرف بھیڑیوں کاڈر تھاچور ڈاکوؤں کاخوف نہیں تھااور اونٹ وغیرہ پر بھیڑیاحملہ نہیں کر سکتا تھا۔اس لئے التقاط سے منع فرمایا۔اب اس زمانہ میں چور ڈاکوکاخطرہ ہے۔ایں لئے اس کاالتقاط کرناچاہئے۔

بَابُ الْفَرَائِضِ (میراث کابیان)

فرائض فریضۃ کی جمع ہے جس کے معنی مقدرات شرعیہ فی المتروکات المالیہ اور فرض کے اصل معنی قطع کے ہیں اور قرآن کریم میں میراث کونصیب مفروض کہاگیااس لئے اس کوفرائض کہاجاتاہے۔

اختلاف ملت میراث سے محروم کردیتا ہے

اَلْحَدِیْثُ الشَّرِیْفُ :عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَیْدٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ لَا یَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ وَلَا الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ

تشریح :اس میں سب کااتفاق ہے کہ کافر مسلمانوں کاوارث نہیں ہو سکتااور مسلمان کافر کاوارث ہو سکتاہے یانہیں؟اس میں کچھ اختلاف ہے۔ چنانچہ حضرت معاذ بن جبل، معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما، سعید بن المسیب اور مسروقؒ کے نزدیک مسلمان کافر کاوارث بن سکتاہے۔ وہ دلیل پیش کرتے ہیں مشہور حدیث سے :الاسلام یعلوولایعلیٰ علیہ کہ اسلام بلند وغالب رہتاہے۔ مغلوب ونیچانہیں ہوتا۔ لہٰذاغلبے کاتقاضایہ ہے کہ مسلمان کافر کاوارث ہو۔ لیکن جمہور صحابہ وتابعین وائمہ کے نزدیک مسلمان کافر کاوارث نہیں ہوگا۔ بدلیل حدیث مذکور لَا یَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ

حضرت معاذؓ وغیرہ نے جو حدیث پیش کی اس کامطلب یہ ہے کہ اسلام تمام ادیان سے افضل ہے مفضول نہیں ہوگا۔ پھر اس میں اختلاف ہے کہ مختلف ادیان یہود ونصاریٰ، مجوس ایک دوسرے کے وارث ہو سکتے ہیں یانہیں؟ توامام شافعیؒ کے نزدیک وہ بھی ایک دوسرے کاوارث نہیں ہو سکتے۔ دلیل پیش کرتے ہیں :بحدیث لایتوارث اھل ملتین شتی۔

لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ ایک دوسرے کاوارث ہو سکتے ہیں لقولہ علیہ السلام الکفر ملۃ واحدۃ۔

انہوں نے جو حدیث پیش کی اس کاجواب یہ ہے کہ وہاں ملتین سے اسلام وکفر مراد ہے۔ تواس میں مسلمان اور کفار میں عدم ارث کاذکر ہے۔ کفار میں باہم عدم ارث مراد نہیں۔

قاتل میراث سے محروم ہے

اَلْحَدِیْثُ الشَّرِیْفُ : عَنْ أَبِي هُرَیْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ الْقَاتِلُ لَا یَرِثُ

تشریح: جو قتل حرمان میراث کاسبب ہوتاہے اس سے وہ قتل مراد ہے جو موجب قصاص اور کفارہ ہوتاہواور وہ قتل عمد وشبہ عمد وقتل خطاہے۔ خواہ خطافی القصد ہویاخطافی الفعل ہواور قتل جاری مجریٰ خطاءً، ہر ایک کی تفصیل کتب فقہ میں مذکور ہے او

رایک قسم ہے جس کو قتل سبب کہا جاتا ہے کہ اپنے غیر مملوک زمین میں کنواں کھودا اور کوئی اس میں گر کر مر گیا تو یہ حرمان میراث کا سبب نہیں ہوتا۔

دوسرے وارث نہ ہوں تو ماموں بھانجے کا وارث ہوسکتا ہے

الحدیث الشریف: عَنِ الْمِقْدَامِ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَا أَوْلٰى . . . وَالْخَالُ وَارِثُ مَنْ لَا وَارِثَ لَهُ الخ

تشریح: یہاں ذوی الارحام کے وارث ہونے، نہ ہونے کے بارے میں اختلاف ہے اور ذوی الارحام کہا جاتا ہے میت کے ہر اس رشتہ دار کو جو ذوی الفروض وعصبات میں سے نہ ہو۔

فقہاء کا اختلاف: تو امام شافعیؒ مالکؒ واحمدؒ کے نزدیک ذوی الارحام کو میراث نہیں ملے گی۔ بلکہ ذوی الفروض وعصبات نہ ہونے کی صورت میں میت کے مال کو بیت المال میں دے دیا جائے گا۔

احناف کے نزدیک ذوی الارحام وارث ہوں گے۔

دلائل: فریق اول دلیل پیش کرتے ہیں کہ قرآن کریم میں صرف ذوالفروض وعصبات کا ذکر ہے۔ ذوی الارحام کا کوئی ذکر نہیں ہے لہٰذا ذوی الارحام وارث نہیں ہوں گے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ سئل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن میراث العمۃ والخالۃ فقال نزل جبرائیل واخبرنی ان لا میراث للعمۃ والخالۃ احناف دلیل پیش کرتے ہیں قرآن کریم کی آیت سے: وَاُولُوا الْاَرْحَامِ بَعْضُهُمْ اَوْلٰى بِبَعْضٍ فِيْ كِتٰبِ اللّٰهِ۔

اس سے اولیت بالمیراث مراد ہے۔ دوسری دلیل حضرت مقدام کی مذکورہ حدیث: وَالْخَالُ وَارِثُ مَنْ لَا وَارِثَ لَهُ تو خالہ جو ذوی الارحام میں سے ہے، اسکو وارث قرار دیا۔ معلوم ہوا کہ ذوی الارحام مستحق میراث ہیں۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ جب حضرت ثابت بن الاجدع مر گئے اور اس کا کوئی وارث معلوم نہیں تھا صرف ایک بھانجا تھا تو حضور ﷺ نے بھانجا کو اسکی میراث دے دی۔

جواب: شوافع نے جو آیت پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ اس آیت میں ذوی الارحام کا ذکر نہیں ہے۔ لیکن دوسری آیت میں تو ذکر ہے کما ذکرنا۔ حدیث کا جواب ہے کہ یہ آیت الْاَرْحَامِ بَعْضُهُمْ اَوْلٰى بِبَعْضٍ سے پہلے کی ہے۔ یا اس سے مراد یہ ہے کہ ذوالفروض وعصبات کے ہوتے ہوئے عمہ وخالہ وارث نہیں ہوں گی۔ جس کے قائل احناف بھی ہیں۔

الحدیث الشریف: عَنْ عُمَرَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ قَالَ: تَعَلَّمُوا الْفَرَائِضَ وَزَادَ ابْنُ مَسْعُوْدٍ: وَالطَّلَاقَ وَالْحَجَّ قَالَا: فَإِنَّهُ من دينكُمْ

تشریح: اس روایت میں علم کے سیکھنے پر زور دیا گیا ہے اور خوب ترغیب دی گئی ہے ایک اور روایت میں ہے: تعلموا الفرائض وعلموها الناس فانها نصف العلم۔

علم الفرائض کو نصف العلم کہا گیا اس کے بارے میں علماء متقدمین فرماتے ہیں کہ ہم بغیر تاویل حقیقت پر محمول کرتے ہیں لیکن اس کے معنی وکیفیت ہماری سمجھ سے بالاتر ہیں۔ لیکن متاخرین حضرات عوام کے ایمان کی حفاظت کی خاطر اس قسم کے تشابہات کی مناسب تاویلات کرتے ہیں۔ چنانچہ بعض یہ فرماتے ہیں کہ عموم بلویٰ اور کثرت حاجت کی بنا پر اس کی اہمیت دینے کیلئے نصف العلم فرمایا۔ وقیل اس علم کی تحصیل میں بہت زیادہ محنت ومشقت ہوتی ہے کہ اس میں بہت حساب کی

ضرورت پڑتی ہے۔ بنا بریں نصف العلم کہا گیا۔ وقیل کثرت ثواب وفضیلت کی بنا پر نصف العلم کہا گیا۔ قیل یا اس اعتبار سے کہا گیا کہ سبب ملک دو قسم پر ہے۔ ایک اختیاری جیسے شراء و قبول، ہدیہ وغیرہ دوسری قسم اضطراری جیسے ارث فرائض میں دوسری قسم سے بحث ہوتی ہے۔ بعض نے یہ توجیہ کی کہ انسان پر دو حالت طاری ہوتی ہیں حالتِ حیٰوۃ حالتِ ممات تو دوسرے علوم حالت حیٰوۃ کے لئے ضروری ہیں اور فرائض کی طرف بعد الموت احتیاج ہوتی ہے۔ بنا بریں نصف العلم کہا گیا۔ قیل سب سے صحیح توجیہ یہ ہے کہ یہاں نصف سے آدھا مراد نہیں بلکہ اس سے مطلقاً جزء مراد ہے یا احدا لقسمین مراد ہے اگرچہ دونوں برابر نہیں ہیں۔

بَابُ الْوَصَايَا (وصیتوں کا بیان)

وصایاکی تعریف: وصایا وصیۃ کی جمع ہے اور مصدری معنی پر اطلاق ہوتا ہے یعنی وصیت کرنا اور مالِ موصیٰ بہ پر بھی اطلاق ہوتا ہے اور شرعاً وصیت کہا جاتا ہے: ھو عھد خاص مضاف الی بعد الموت وقد یصحبہ للتبرع۔

قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وصیت جائز نہ ہو کیونکہ اس میں تملیک المال فی المستقبل عند زوال الملک ہے۔ حالانکہ اگر وجود ملک کے باوجود تملیک فی المستقبل کرے تو جائز نہیں ہے۔ جیسا کہ یوں کہے: ملکتک ھٰذا الشئ فی الغد

تو عند زوال الملک بطریق اولیٰ جائز نہیں ہوگا۔ لیکن انسان چونکہ محتاج ہے اور فطرۃً بخیل و حریص ہے اسلئے اکثر حین حیات میں کسی کو تبرعاً کچھ دینا نہیں چاہتا ہے اور وقتِ مرگ میں تلافی مافات کرنا چاہتا ہے بنا بریں شریعت نے اس پر شفقت کر کے وصیت کی اجازت دی۔

وصیت کی حیثیت

الحدیث الشریف: عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا حَقُّ امْرِئٍ مُسْلِمٍ لَهُ شَيْءٌ يُوصَى فِيهِ يَبِيتُ لَيْلَتَيْنِ إِلَّا وَوَصِيَّةٌ مَكْتُوبَةٌ عِنْدَهُ

تشریح: داؤد ظاہری اور امام اسحاقؒ کے نزدیک کچھ مال کا وصیت کرنا واجب ہے اور یہی امام شافعیؒ کا قول قدیم تھا۔ دلیل حدیث مذکور ہے اور بعض حضرات کے نزدیک صرف والدین واقربین کیلئے وصیت کرنا واجب ہے، لقولہ تعالیٰ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ۔ لیکن جمہور امت وائمہ کے نزدیک کچھ مال کی وصیت کرنا مستحب ہے کیونکہ مشروعۃ لنا لا علینا وما شرع لنا یکون مندوبا۔ نیز یہ بعد الموت تبرع ہے لہٰذا حال حیٰوۃ کے تبرع پر قیاس کیا جائے گا اور اسی طرح مستحب ہوگا۔

انہوں نے جو آیت پیش کی اس کا جواب یہ ہے کہ وہ آیت میراث سے منسوخ ہوگئی۔ کما قال ابن عباس رضی اللہ عنہ نیز حضرت ابوامامہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ قد اعطیٰ کل ذی حق حقہ فلا وصیۃ لوارث، ابوداؤد اور یہ مشہور حدیث ہے۔ اس سے نسخ قرآن جائز ہے۔ حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس سے موت کی یاد و تیاری کی طرف اشارہ کیا گیا یا اس سے مراد یہ ہے کہ اگر اس کے پاس کسی کی امانت وودیعت ہو یا کسی کا دین ہو تو وصیت کرنا ضروری ہے۔ واللہ اعلم بالصواب